

العلماء الجدد

مجلة فكرية ابداعية

مجلة شهرية تصدر مؤقتا اربع مرات في السنة
السنة الرابعة - العدد السادس عشر - 1980

المدير المسؤول : محمد بنيس

هيئة التحرير : محمد البكري
مصطفى المسناوي
عبد الله راجع

العنوان :

ص.ب. : 505

المحمدية - المغرب

الموضوعات :

● حوار

- الديمقراطية ، الشعب ، التغيير
برهان غليون 3

● دراسات

- اطلالة على علم المعرفة المعاصر
توفيق السعيد 39
من النقد الى الادب
محمد المدلاوي 54
تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها
هنري مونيو 87

● شعر

- قصائد
سركون بولص 102
داخل / خارج
صلاح فائق / جاد الحاج 108

● قصة

- طعام الميتين
محمد عز الدين التازي III

● من تراثنا الحديث

اصول اسباب الرقي الحقيقي « 1917 »

115

أحمد بن محمد الصبيحي

الخطات حول السينما المغربية

140

نور الدين الصايل

اتحاد كتاب المغرب : استقلال وهمي أم استقلال فعلي

146

أرشاد حسن

● مناقشات ، متابعات ، آراء ، بيانات ...

151 اتحاد كتاب المغرب : ملتقى الرواية العربية الجديدة

156 من أجل فكرة مغايرة للمفني / خوليو كورتازار

159 الكاتب مثقفا / جان تيبودو

161 بيان / « تصور حول ظاهرة التسييح الثقافي »

165 بيان من الجمعية المغربية لحقوق الانسان

167 نداء من أجل حرية صفاء الحافظ وصباح درة

169 168 كتيب / مجلات

الاشتراكات :

المغرب : الاشتراك العادي 20 درهما

اشتراك المؤسسات 50 درهما

الاقطار العربية وأوروبا :

الاشتراك العادي 50 درهما

اشتراك المؤسسات 150 درهما

اشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهما

تبعت الاشتراكات باسم

محمد بنيس

الحساب البريدي 1.583.41 الرباط

1 - المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبها .
2 - المقالات التي لم تنشر لا ترد الى اصحابها .

الديموقراطية : الشعب والتغيير

برهان غليون

انجز هذا اللقاء اثناء زيارة د. برهان غليون الى المغرب بمناسبة ملتقى الرواية العربية . كان ضروريا ان نلتقي ، ونناقش لائتنا اكتشفنا بعد قراءة كتاب « بيان من أجل الديمقراطية » تأملا تحليليا يعاطب مشاغلنا ، يعيد قراءة العالم العربي الحديث تاريخيا واجتماعيا.

من قبل كنا قد استيقظنا على حديث الاستاذ عبد الله العروي ، وهو يلقي بالاسئلة المعيرة في اطمئناننا ، حتى اصيحت كتبه حرقا ينضاف الى حروف ابجديتنا .

لم ننترق في هذا اللقاء الى جميع المجالات ، ولم نستنهى مجمل الاسئلة الممكنة والمعتلة ، قلنا انه المنطق ، والحديث مفتوح للجميع .

الثقافة الجديدة : خضع الواقع العربي الحديث ، على مختلف أصعده ، الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ...، لعدة تحليلات عربية وغربية. كل منها يقترح حلا لتجاوز ما يبدو أفقا مسدودا أمام جل محاولات العرب منذ بدايات النهضة لـ « التقدم » . وفي كتابك « بيان من أجل الديمقراطية » ترى أن الحل يكمن في تبني - والدفاع عن - ديموقراطية حقيقية هي غير الديموقراطية الزائفة التي عرفناها لحد الآن . الى أي حد يمكن اعتبار هذا وحده حلا أساسيا .

برهان غليون : لقد أردت في كتابي فهم حقبة من التاريخ العربي الحديث انطلاقا من نتائجها بالدرجة الاولى ، وتفسير لماذا وصل العالم العربي الى ما وصل اليه الآن ، خاصة بعض التجارب الأساسية التي حصلت في المشرق (مصر ، سوريا ، العراق) . في هذا الصدد حاولت تمييز ثلاث مراحل تاريخية تعبر عن ثلاث اشكاليات في الواقع : فكرية وسياسية تدور حول تكوين ما طمح العرب في الوصول اليه من دولة حديثة ودخول في العالم الحديث .

وهكذا تكلمت عن مرحلة سادتها الاشكالية العقلانية ، اي طموح العرب الى تفسير اساس واقع تخلفهم بفقدان العقلانية الحديثة ، وطموحهم الى الانسجام مع التاريخ الحديث باستيعاب هذه العقلانية وفهمها .

ثم تكلمت عن مرحلة ثانية ذات طابع قومي ، محاولا اظهار كيف ان العرب بداوا ينظرون الى أن المسألة الكبرى هي مسألة الامة والقومية . وهي مرحلة باتجاهين : ليبرالي يعبر عن شكل من أشكال الامة في ذهن المتحدثين ، واتجاه غير ليبرالي (لن أسميه حكوميا أو شموليا) ساد في الفترة الناصرية ، وكان مضمونه أيضا هو تكوين الامة .

من فشل هذه المرحلة اندفع المثقف العربي الى الدفاع والنضال من أجل دولة جديدة ذات طابع اشتراكي ، وإلى مرحلة جديدة يسودها مفهوم تغيير علاقات الإنتاج والقوى المنتجة .

وقد حاولت البحث عن الخيط الرابط بين هذه المراحل في الفكر العربي ، وكيف تم الانتقال من الواحدة الى الأخرى ، وعما اذا كان في هذا التطور والتدرج شيء ما لا تتحدث عنه جميع هذه الايديولوجيات والاشكاليات ، أي تكوين الدولة الحديثة ، بمعنى تكوين سلطة مركزية ووحدة شبيهة الى حد ما بالصورة التي كونها عن الامة والدولة بالمفهوم الغربي ، مثلما فهمها الغرب وكان جوهر هذه العملية التاريخية في رأيي هو بحث الفئات ، أو الطبقات ، عن تدعيم السلطة اجتماعيا . ولهذا قلت ان بالامكان فهم التاريخ العربي على نحوين : - الفهم السائد الذي يرى في هذا التاريخ تطورا وتقدما تدريجيين ودائمين مما سمي بفترة الانحطاط الى اليقظة العقلية والأدبية والنهضة فتكوين الفكرة القومية - التي سادت حقبة طويلة - ثم الاشتراكية . وهو فهم يجعلنا في النهاية وكأننا وجدنا الحل لنكون جزءا لا يتجزأ من هذا العالم الحديث ومن هذه الحضارة .

- أو الفهم الذي قمت به ، ويتجلى في قراءة التاريخ بشكل آخر . أنا لم ارد كتابة التاريخ ولا صياغة نظرية له ، وإنما اردت قراءة هذه النظرية وهذا التاريخ من خلال نتائج ما توصلنا اليه ، أي تطور شكل القمع والاضطهاد خلال مراحل مختلفة .

وقد وجدت انه ليس هناك تقدم مطرد ومستمر بالضرورة ، وإن ما حصل هو تقدم من حيث الشكل والتقنية والحداثة ، أما من حيث الجوهر ككل ، من حيث علاقة الشعب - وسنحدد أكثر هذه الكلمة - بالدولة ، فإن هناك انفصاما وتعارضا أكثر .

ومن هنا دخلت الديمقراطية في الواقع : فهذا التاريخ الذي كان بالأحرى تاريخ تهيمش واستبعاد للأغلبية يبين ان الحلقة الجوهريّة في الاخفاق

العربي - والتي بدانها في العصر الحديث - ، الحلقة الاساسية ، هي فقدان الحرية بالمعنى المجرد ولا الديمقراطية بالمعنى المجرد ، وانما فقدان اية صلة تربط الشعب في النهاية ، بالدولة ، واية محاولة لاجل ان يكون للمجتمع قيمة حقيقية في ذاته. ثم سعى الدولة ، باشكالها المختلفة ، الى سلب جميع الحقوق وخلق كل مبادرة قاعدية . فالديمقراطية الغربية تعني بالدرجة الاولى تفتح هذه المبادرة القاعدية وتكوين ظروف تفتحها ، اي المساهمة الجديدة والحقيقة للشعب في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية ، اما ما حصل عندها فهو العكس ، أي ان الدولة ، ممثلة بمجموعة اقلية ، تتطور اشكالا وتغتصب كل مبادرة قاعدية ولا تترك للقاعدة أي هامش حرية .

من هذا المنطلق سنحدد اكثر مفهوم الديمقراطية ، لانني اعتقد ان الديمقراطية اصبحت في العصر الحديث مثل كل الابعيولوجيات في العصور الماضية ، باسمها يمكن ان تغتصب جميع الحقوق كما يمكن ان تكون وسيلة للتطور والتقدم .

الثقافة الجديدة : الا ترى في تحقيب الثلاثي المذكور نوعا من الاجفاف في حق « المرحلة الاشتراكية » ، لانه يوحدنا في الحكم عليها مع المرحلتين السابقتين عليها ، فيركز من ثم على البنية الداخلية لـ « كل » ، الفكر العربي ويلقي الفروق والاختلافات ضمن مختلف قياساته ؟

برهان غليون : لقد قلت فعلا انه ليس هناك تناقض فعلي بين الاصلاحيين المسلمين من جهة والاصلاحيين العلمانيين من جهة ثانية . ففي المرحلة الاولى ، التي يمكن تسميتها بالعقلانية ، كانت الاشكالية واحدة ، فهمننا فيها ان تطورنا واندماجنا في الحضارة الحديثة يتم عن طريق تبني العقل والعلم ، ولم يكن الخلاف في الحقيقة سوى عن كيفية ونوع العلم الذي يجب اخذه ، لم يكن الاغنائي اقل علمانية في نقده للمشايخ والعلماء ولقضاء جيله من علماني تلك الفترة كذلك الامر بالنسبة لليبرالية والنظام الحكومي الذي اتى من بعده .

وفي اعتقادي ان الليبرالية كانت بالنسبة للكثيرين - منذ خير الدين التونسي الذي اصبحت صغرا اعظم في الامبراطورية العثمانية ، وعبر محمد عبده والاحزاب الليبرالية في مصر وبقية البلدان العربية مطمحا لتجسيد قاعدة بناء دولة حديثة وامة حديثة . وقد انجبت هذه الليبرالية في الواقع نظريات قومية من انواع مختلفة (مصرية فرعونية ، ولبنانية ، سورية .) كانت تركز كلها على مفهوم الدولة كدستور وكحقوق .

وعندما فشلت هذه الفكرة الليبرالية كوسيلة لتكوين الامة المطلوبة تم التخلي عنها ، لكن مع الاحتفاظ بالجوهر الاساسي الذي هو بناء الامة

وبناء القومية . وعندما ظهرت الحركتان الناصرية والبعثية كائنا في البداية ذاتا طابع ليبرالي ، وكان البعث يتحدث عن ضرورة البرلمان والديمقراطية . (إلا انه حين وصل الى الحكم ، هو وغيره من الاحزاب ، صار ينظر الى تكوين الامة على انه الهدف الاساسي الذي لا تهم لاجل الوصول اليه الوسائل) . وطبعاً مع تطور هذا المفهوم صار للامة مفهوم آخر ، وبدأ الحديث عن امة أو قومية عربية ، لكن الجوهر ظل مع ذلك واحداً (تكوين الامة : جوهر قومي) .

لذلك أقول انه ليس هناك فرق جذري بين الليبرالية والانظمة الشمولية . ان ما يطلبه الجميع في هذه المرحلة ليس هو ما تعبر عنه الليبرالية من حقوق فردية ومن قيم اخرى ارقبت بها ، بل هو استخدام الليبرالية لبناء القومية ، واستعمال العقلانية لبناء دولة حديثة واستخدام الاشتراكية فيما بعد باعتبارها طريقاً لبناء امة موحدة بهذا المعنى أقول : ليس هناك فرق .

انني لا انفي ان هناك خلافاً بين تيارات فكرية ، غير ان ما حاولت البحث عنه بالدرجة الاولى ، هو الجوهر السياسي للحركة .

الثقافة الجديدة : اذن أنت تعتبر هذا الجوهر السياسي فاسداً بالنسبة لحاجيات الامة العربية في المرحلة الحاضرة ؟

برهان غليون : انا لا اريد اطلاق احكام من هذا النوع ، وانما اريد ابراز ما اذا كان لهذا التطور من فكرة الى اخرى معنى ما ، وما هو هذا المعنى . وفي رأيي ان هذا المعنى يكمن في شيئين : الاول انه من خلال هذه العلاقة المعقدة والمتناقضة مع الغرب (الحاجة اليه والصراع معه) نمت الحاجة الى تكوين طبقة تتطور ايضاً مع تطور العلاقة مع الغرب ، طبقة وسيطة ، بغض النظر عن اصولها الاجتماعية . ويستدعي تطور هذه الطبقة وتكوينها كطبقة تكنوقراطية ان تتحكم وان تكون سلطة خاصة بها ، وان كل ما مررنا به هو بلورة هذه السلطة الخاصة بالطبقة الجديدة ، التكنوقراطية (لا بالمعنى الحرفي ، بل بمعنى انها وسيطة بين الشرق والغرب ، تنقل علومها وتقنيات) ، فهي المحور الاساسي لتطور الحركة السياسية لدينا ولتكوين دولة هي في النهاية دولة مطلقة ، تريد الطبقة الجديدة عبرها ان تأخذ بيدنا كل المبادرة كي تنقل ما تشاء من الغرب وكي تفرض ما تشاء في الداخل . والثاني ان تطور هذه الطبقة كان مصاحباً لتهميش واستبعاد متزايدين للشعب . لا اريد ان اقول هذا خطأ او صواب ، وانما اعتقد ان ما وصلنا اليه يحتاج الى تفسير ، والتاريخ لا يخطئ ولا يصيب : هو مجرد حركة علينا تبين معانيها كي نستطيع التدخل فيها واعادة التفكير في

ممارستها وتغيير هذه الممارسة ، والا فاننا سوف ننتهي الى تفكك كامل
للأمة والدولة معا .

الثقافة الجديدة : الا أن هذا التفكك موجود فعلا ، وليس مجرد امكان
سيحدث .

برهان غليون : نعم وأنا اعتقد أن العلاقة بين الشرق والغرب قد انتهت
في الحقيقة الى حركتين : تفكك للمجتمع وتصلب للدولة . فهناك خلال كل
هذه المرحلة خط مستمر يظهر - بغض النظر عن الانظمة العربية ونوعها -
أن سلطة الدولة تصير أكثر فأكثر مطلقة وقوية وموحدة وصلبة ومعتمدة على
أجهزة وأدوات تقنية حديثة تتيج لها أن تصبح قوية . وأن تفكيكا يحصل
في المجتمع بقدر ما يكون تدعيم سلطان الدولة بحاجة الى تفكيك المجتمع
وتحطيم كل البنيات ، التي تسمح له بالمقاومة وبالتصدي للسلطة الجديدة .
أي أن هذا التفكك هو وجه من وجوه هذه الحركة .

الا أنه في فترة من الفترات يمكن أيضا لهذا التفكك ، إذا تعمق ، أن
ينعكس على الدولة التي تدعمت ، نفسها ، وأن يفككها : وهذا ما نكاد نصل
ليه في بعض البلدان ، أي الى أن تنفجر الدولة ككل ، وتصير جولا أو بلدانا ،
وليس هناك ما يمنع ذلك ..

وهذا يفسر أيضا ، في نظري ، المخاطر والمخاوف التي نراها في بعض
بلدان المشرق كالثائفة وغيرها من المظاهر المعقدة جدا والخطيرة في نفس
الوقت .

الثقافة الجديدة : الا أن هذه الظاهرة ، ظاهرة تمركز الدولة ، ليست
خاصة بالعالم الثالث وبالأحرى العالم العربي . فالدولة ، في العالمين
الشرقي والغربي ، تحاول اليوم أن تتركز بين يديها أكثر السلطات التي
كانت موزعة بين تنظيمات اجتماعية متعددة ، كمحاولة منها لحل مشاكل
وأزمات القطاعات الرأسمالية المختلفة ، الناجمة عن التطور التكنولوجي
المعاصر وحاجته الى مستوى عال من رأس المال وضعف المردود والربحية -
الناجم عن هذا التطور - وضعف تناسب العلاقة بين قوى الإنتاج وبين الآلات
والعمل ، وكذا توسيع التطور المذكور لسوق الإنتاج من اطار قومي ضيق
الى عالمي ... مما يدفع بالدولة - أو الشركات المتعددة الجنسية التي
تستعمل يوما قوى دول ، أو قوى مستخلصة من قوة الدول - الى المراكز ،
سواء في البلاد المسماة بالرأسمالية أو البلاد المسماة بالاشتراكية ، أو في
البلدان التي التحقت بالرأسمالية في طور من أطوارها ، وكانت مضطرة
لتعويض ضعف الطبقة داخل المجتمع بقوة الدولة .

برهان غليون : هذه الملاحظة تتضمن جوابها داخلها . فتدعيم الدولة .

بالدولة الغربية ، يرد على حاجات تطور الافنتاج وقوى الانتاج في جزء منه . وكل دولة تحتاج في تدعيم سلطتها الى ان تحل نسبيا السلطات الاجتماعية الاخرى ، الا انه ليس هناك دولة يمكن ان تقوم على اساس الاستبعاد الكامل للمجتمع الاهلي من الحياة السياسية مثلما يحدث الآن في الكثير من البلدان العربية ، وانما هي تحاول ، على العكس من ذلك ، تدعيم نفسها من خلال السيطرة النسبية على بعض القطاعات وبعض التنظيمات . أي ان المجتمع المدني يعيش حياته الطبيعية ، له مؤسساته ومنظماته ، وهذا هو الحد الأدنى من الاستقلالية الذي يتيح له ان يقاوم نسبيا ، مثل النقابات وغيرها من المنظمات . ان حرية التعبير التي نجدها في البلدان الديمقراطية الليبرالية على الصعيد الثقافي هي ، بشكل عام ، موطن حرية المجتمع تجاه الدولة ، لان هذا التطور في الافكار ، وهذه الحرية في التداول ، تسمح للمجتمع لا ان يراقب الدولة فقط ، بل وان يدخل نسبيا في اطار الدولة وان يندمج في نظام كامل ، اي ان يصبح هو جزءا من الدولة .

اما الظاهرة في بلادنا المتخلفة ، فهي الاستبعاد : ثقافي ، حين يكون الانسان أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة فلا يعرف ما يجري عمليا على الصعيد السياسي ؛ وسياسي ، عند ما تحرم الفئات الاجتماعية والطبقات والامراء بمجموعهم من تكوين احزاب ومنظمات لفرض او لبلورة او للتعبير عن مصالح سياسية محددة ومواقف محددة ؛ واقتصادي ، عند ما تخلق مجتمعات متميزة كليا ، مجتمعات مدن الصفيح التي تعيش خارج النظام .

ليس المهم بالنسبة للدولة العربية كما نراها الآن هو السيطرة على قطاع من الشعب فقط ، وإنما هو ، اذا أمكن ، طرده نهائيا ، وهذا الطرد يأخذ أحيانا أشكالا فيزيائية حقيقية مادية . (اذكر هنا الهند ، كمثال ، فمن أجل الخلاص من تطور الكثافة السكانية ، وبسبب المعجز عن حل المشاكل الاجتماعية ، اكتشفت صيغة التعقيم الاجباري ، الذي ليس سوى طرد حقيقي لجزء من القوة العاملة ومن الشعب الذي أصبح غير مفيد في نظام الاقلية الذي بني ضمن الاطار المذكور آنفا) .

الثقافة الجديدة : لكن ، الا ترى ان النتيجة ، في الاخير ، واحدة . وانه اذا كان الشعب أميا ، من جهة ، وهذه وسيلة من وسائل تهميشه ، فان هناك نوعا آخر من الامية يتم عن طريق تثقيف مشوه ومزيف (الاعلام مثلا) ، كما ان الراسمالية ، بدورها ، من جهة ثانية ، عرفت مسألة القتل المباشر للجسد بطرق مختلفة منذ بداياتها حتى القرن التاسع عشر في اوروبا . اذن ، يصبح السؤال المطروح هو ما هي المسائل التي تخص التاريخ العربي فعلا وتميزه عن التاريخ الغربي ؟

كذلك نتساءل : هل مفهومك للديموقراطية مجرد يمكن اعتمادا عليه
فيلم وجودها أو عدم وجودها ، أم هو مفهوم تاريخي يلزمنا البحث عنه في
الوقائع الملموس ، فيصبح ، من ثم ، نسبيا ؟

ويمكن اضافة سؤال ثالث يثيره قولك بأن الشعب يزداد تهميشا ،
فهل معنى هذا القول ان الجماهير العربية كانت لها سلطات صارت تفقد
بوما بعد يوم ؟

برهان غليون : فيما يتعلق بالغرب ، صحيح انه الغرب مر بمرحلة
شبيهة بهذا ، لكن الفرق هو ان الغرب تجاوز هذه المرحلة ، تجاوزها لان
النظام الرأسمالي كنظام مستقل ومكتف بذاته ومتطور من تلقاء ذاته استطاع
ان يجمع مع تطوره أكثر فاكثريات اجتماعية بقيت خارج هذا النظام ،
بينما يعيش النظام العربي ، باعقباره نظاما تابعا ، وبالعكس من الاول ،
على نهب كل ما هو موجود ، نهب الثروات المحلية ، وتثميرها في نظام
الدولة الحديث لارضاء حاجات فئة محددة .

ان البورجوازي أو المستغل العربي يريد أن يعيش ، في جو وفي مستوى
قوى الانتاج الراحنة ، حياة أكبر بورجوازي أوروبي أو أمريكي ، يريد ان
نكون له طائرة قبل ان يكون لدى الفلاح ماء . ماذا يعني هذا ؟ يعني ان نمط
حياة البورجوازية العربية بامكانه أن يتطور الى ما لا نهاية ، والا يسمح
ابدا باعادة توزيع ثروة كانت ضرورية في النظام الغربي لاجل تطوره ككل .
لم يكن ممكنا للبورجوازية الرأسمالية أن تتطور لو انها حرمت العمال ،
باستمرار ، من كل اجر . لان الاجر جزء اساسي في نظام اعادة الاستثمار
وفي نظام تحقيق فائض القيمة . اما هنا ، فبامكان المستغل العربي ان
ينهب كل شيء ، وأن يشتري من أوروبا كل ما يحتاج اليه ، مع ابقاء الشعب
بعيدا عن النظام الاقتصادي ككل . ومن خلال هذه العلاقة بين ثروات الشرق
وحاجات الغرب يتطور النظام الاقتصادي العربي .

لست أدري ما اذا كنت واضحا ، ولكن ما أريد قوله هو ان تطور حياة
البورجوازية العربية وثروتها لا يعتمد على اعادة توظيف قوية جدا تتيح
لشعب ان يدخل في النظام ، وانما تستطيع أن تنهب من الفلاح أكثر ما
تستطيع ، دون أن تقدم له بالمقابل شيئا أساسيا ، وان تثمر هذا النهب
في اطار ثان ، في اطار صناعة تصديرية ، مثلا ، تزيد من ارباحها ومن
استهلاكها الذي ليس بالاستهلاك المحلي ، فلا يستطيع ، من ثم ، انتاج
حاجات محلية ، وانما يستدعي شراء حاجات من الخارج .

ان هذه العلاقة أساسية بين الداخل والخارج ، بالفسبة لنا ، وهي ام
تكن موجودة في أوروبا ، ولا يجب ان ننسى شيئا آخر هو ان الرأسمالية

تطورت وبشكل عام ، في جو من التشفير الديني ، حيث كان عدم التبذير يعتبر شيئا مقدسا ، فضيلة ، وكان العمل يعتبر فضيلة وخدمة للاله المقدس ، وكان هذا أمرا أساسيا في التراكم الذي حصل في تلك المرحلة ، في حين ان النمو الرأسمالي عندنا يحصل في اطار رغبة وحشية في الاستهلاك والتبذير ، وسلم الاستهلاك لا حدود له اليوم بالنسبة لبلدان العالم الثالث ، وبإمكان المورجوازي في هذا العالم ان يعيش بمستوى خيالي لا يمكن ان يتصوره حتى الآن بورجوازي غربي .

النقطة الجوهرية في هذا الموضوع ، باعتقادي ، هي ان نظام الاستهلاك أو نمط الاستهلاك هو الذي يحدد في البلدان العربية نمط الانتاج ، بمعنى انه هو الذي يحكمه وليس العكس ، كما كان يحصل في أوروبا : ان طموح المورجوازية العربية الى ان تعيش حياة أفضل باستمرار وان تقلد المورجوازية الغربية يدفعها الى ان تفكر ، باستمرار ، في زيادة الارباح واختصار الاجل الى أبعد الحدود . ولتحقيق ذلك تلجأ اما الى نهب الزراعة مباشرة ، دون ان تقدم اليها أية خدمة ، او الى للصناعات التصديرية ، التي تستفيد من القوى العاملة التي تولد وتتكون خارج النظام ككل ، مع اخذ أرباحها لاعادة تهيئتها واستهلاكها بطريقة أخرى .

ان الشعب ، في رأيي ، لا يستفيد من كل هذه العملية التصنيعية ، ومعظم المصانع التي تبني في البلدان العربية الاشتراكية ، أو غير الاشتراكية ، هي اما مصانع تركيب حاجات كمالية (سيارات ، برادات ، تلفزيونات ..) ، واما صناعات تستغل الثروة المحلية (المناجم ، المعادن ، البترول ..) وتصدرها الى الخارج . وليست هناك صناعة تلبي الحاجات الأساسية والحاجات الشعبية ، أبدا ، بالعكس ، ان الحاجات الشعبية في العالم العربي لا زالت تلبي من خلال العمل القديم ، من خلال الحرفة والعمل اليدوي أو الزراعة المعيشية التقليدية التي لم تستفد من التطورات التقنية .

هذا بالنسبة للخلاف ، في نظري ، بين النظامين .

اما بالنسبة للديموقراطية فمعناها ، مثل كل كلمة ، نسبي . واننا لا اعتقد ان هناك ديموقراطية ، بمعنى ان هناك نظاما مثاليا يمكن ان نسميه الديموقراطية : التقليدية والحديثة . وفي اعتقادي ان الانسان يطمح الى ان يكون حرا وان يحقق هذه الحرية . والديموقراطية الآن هي تلك العلاقة التي تتم بين الدولة والشعب بسبب وجود نظام قوى يسمح للشعب أن يفرض وجوده جزئيا على الأقل تجاه الدولة وتجاه الطبقة السائدة ، أي ان يفرض الا تكون الدولة ملكا ومزرعة للطبقة السائدة ، وان تكون مستقلة نسبيا .

كل الامور تجري في هذا الاطار ، والفرق بين الدولة الاستبدادية والدولة

الليبرالية لا يكمن في ان الدولة الليبرالية دولة حرة ، وان الدولة الاستبدادية دولة استعباد ، وانما في أن الدولة الليبرالية تحتفظ بحد أدنى من الاستقلالية تجاه الطبقات السائدة ، وتتيح ، بالتالي ، للمصالح الشعبية أن تعبر عن نفسها ولو نسبيا ، ولو في كتلة برلمانية ، بينما تنتفي الانظمة الاستبدادية كل امكانية للشعب في أن يعبر عن نفسه . واعتقد أنه لا يجب ان نخلط بين الدولة الاستبدادية والدولة الديمقراطية ، لاننا نقول ان الدولة الديمقراطية هي أيضا دولة ديكتاتورية ، وان كل دولة هي ديكتاتورية ، بمعنى أنها سلطة قمعية أو فيها سلطة قمعية ، وذلك لان هناك فرقا بين دولة قمعية نسبيا ودولة قمعية ساحقة وقاتلة تخنق كل امكانية مقاومة للمستقبل أي تنفي المستقبل ، ولا تسمح حتى بامكانية تطور حركة بديلة مع الزمن .

هذا موضوع اعتقد أنه محتاج لنقاش ، لانه نشأ أساسا عن خطأ في تفسير نظرية ماركس حول الدولة كآلة قمع ، واصبحنا نطابق بسرعة بين الدولة الديمقراطية والدولة الاستبدادية . ان ثمة فرقا كبيرا بين الدولة النازية ، مثلا ، والدول الأوروبية الليبرالية الأخرى ، وحتى اذا كنا نحين هذه الأخيرة فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الديمقراطية فيها اخذت بالقوة من طرف الشعب ولم تعط طوعا من طرف البورجوازية ، لقد ظلت البورجوازية الفرنسية ، حتى أواخر القرن التاسع عشر ، تحريم العمال والفلاحين والفئات الأخرى من تكوين نقابات ، إلا أنها اضطرت مع الزمن ، ومع المقاومة ، الى اعطاء حقوق ومكاسب . لذلك حين ننتقد الدولة الليبرالية فنحن نفعل ذلك لا على أساس أنها مماثلة للديكتاتورية بل على أساس أنها تحاول تكريس التمايز الطبقي والاجتماعي بدعاية ديمقراطية وليبرالية . أما المكاسب السياسية الحقيقية للشعب داخل الدولة فيجب أن نقيسها وان نطورها باتجاه تحويلها الى مكاسب اجتماعية واقتصادية أهم .

الثقافة الجديدة : وفيما يخص مسألة الجدل : إلا يحمل تطور الاستبداد نقيض الانهيار ؟

برهان غليون : باعتقادي أن التاريخ لا يتوقف أبدا . لكن الفرق هو أي بديل ؟ وبإمكاننا أن نقول اننا سنكون بعد مائة سنة شيئا هائلا وجميلا ، إلا أنه يهمني أيضا ماذا سنكون عليه بعد عشر سنوات ؟ بمعنى أن التاريخ عند ما يدخل في إطار لا يغير نفسه خلال فترة قريبة . واننا حين ندخل تجربة ما سنكملها وسنستخر فيها زمنا طويلا ، ولذلك يجب ألا نستهيئ بحقبة تاريخية معينة . لقد بقيت الفاشية في بعض البلدان ثلاثين سنة ، إلا اننا عند ما نفسر التاريخ ونحاول أن ندرسه فان هدفنا هو تجاوز هذه الأزمنة الميتة ، بل والتي يمكن أن تؤدي بنا الى مخاطر كبيرة جدا .

ان الاستبداد العنيف بايران ، مثلا ، قد أدى الى نشر ، حركة جديدة لم تكن متوقعة أبدا ، أدى الى ظهور سلطة مطلقة جديدة ولم يؤد الى نقيضه: الديمقراطية . حقيقي أن ما حصل بايران هو انهيار كامل للدولة الا أنه لم يفتح المجال لاطار تتعايش فيه جميع الطبقات والمنظمات والاحزاب والافكار . بمعنى أنفي لا أومن بأن التاريخ يجب باستمرار ، وفي حلقة تلقائية سهلة مبسطة ، النقائص التي ننتظرها : فالاستبداد قد يقود الى رد فعل شعبي الا أنه قد يكون استبداديا أيضا . وقد تولد لنا الرأسمالية الاشتراكية كنقيض منظر وحتمي ، الا أنه يمكن ألا تولد لنا الاشتراكية ، ونصير أمام انهيار بمعنى الكلمة ، أي بدون نظام أفضل او نظام اشتراكي بمعنى محدد .

الثقافة الجديدة : هل معنى هذا أنك تنفي أن تكون للتاريخ قوانين ؟ قوانين ناتجة ، طبعاً ، عن إرادة الناس وان بدت متحركة فيها .

برهان غليون : كلا ، لا أعني ذلك ، ان ما أعنيه هو ان قوانين التاريخ لا تنفصل ، أيضا ، عن وعي الناس بهذا التاريخ . وهذا ينطبق على فكرة ان التاريخ يصنعه الناس بمعنى أنه يصنعه وعيهم أيضا لهذا التاريخ . هذا ما أفهمه من كلمة ماركس بهذا الخصوص : التاريخ هو تاريخ الناس قبل أن يكون أي شيء آخر . وإذا كان تاريخ الناس ، أي تاريخ المجتمع ، فان وعي الناس لممارسته وحركته جزء أساسي من هذا التاريخ وقوانينه .

الثقافة الجديدة : نحب الآن توسيع نقطة عرضنا لها في البداية ، وهي تحليلك لمراحل التطور الثلاث التي مر بها العالم العربي : فمن الملاحظ أن هناك علاقة تربطه بتحليل العروي في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة» لنفس المراحل ، هو على المستوى الفكري أو الايديولوجي وأنت على المستوى السياسي التاريخي ، فهل يمكن لك أن تحدد لنا جانب أو جوانب الاختلاف بينك وبينه في رؤيتك لهذه المرحلة التاريخية ولافقها ؟ على أساس ان كل رؤية للماضي - حسب رأي العروي نفسه - هي تعبير غير مباشر عن رؤية للمستقبل ، لان كل نقد أو سؤال للتاريخ ينطلق من مفهوم لما يجب أن يكون خاصة وأن العروي ، مثلا ، ينطلق من أن مشكلنا ثقافي وليس سياسيا أو تكنولوجيا ، لان هناك ، تبعاً له تطورات في البنية التحتية لا توازيها تطورات في البنية الفوقية .. بذلك يصبح المطلوب عنده هو إنجاز ثورة ثقافية ، ومن ثم فان رؤيته للحل هي التي انعكست على نقده لتجربة الماضي .

برهان غليون : ان موضوعي أيضا يختلف عن موضوع العروي . ان تمييز العروي بين ثلاث لحظات فكرية - في الايديولوجية العربية - هو تمييز بين ثلاث تيارات فكرية أيضا ، وهو عمل يتبلور بالدرجة الاولى على

المصعيد الايديولوجي . اما انا فقد حاولت ، على العكس من ذلك ، أن ادرس الطبيعة السياسية أو الحقة السياسية والاجتماعية ، وأن أفهم تطور ذلك الفكر نفسه بالعلاقة مع الصراع على السلطة في العالم العربي . وانني عند ما اكتب الكتاب - أو عند ما اكتب على وجه العموم - لم أفكر - ولا أفكر - بمعارضة العروي أو بالاتفاق معه . لقد حاولت تفسير ظاهرة عشتها وما زلت أعيشها ، حاولت أن أعطي لا تفسيراً لتاريخ وانما قراءة لظواهر يمكن أن تحتل قراءات متعددة . ولا شك أن في قراءتي تصوراً للتاريخ أو لمفهوم عما أريد أن يكون عليه العالم العربي في المستقبل . الا أنه ليس في ذهني صورة ، كاملة أو جزئية أو ناقصة ، لما يجب أن يكون عليه العالم العربي ، وكل ما في ذهني هو صورة عما لا أريد أن يكون عليه العالم العربي ، أي أن في ذهني هذه الصورة السيئة التي ارفضها وهذا الوضع الذي لا اعتقد أنه وضع سليم ولا اعتقد أن استمراره ممكن ، وأريد أن أفهم أيضاً ، أو احاول أن أفهم ، سبب هذا البؤس وهذه الازمة العميقة التي يعيشها العالم العربي ، وهذه هي المأساة الحقيقية التي يراها الانسان لا في مدن الصفيح وانما في المدن العربية نفسها التي تحولت الى مدن صفيح ، الى بؤس وفقر ثقافي وسياسي واجتماعي .

وفي رأيي ان ما يجب أن يلتزم به المتقف هو النضال لتغيير الوضع ، بمعنى أن يتدخل - هو الذي يقترب الى السلطة أكثر من الشعب ، وبفضل الوضع - لتغيير هذا الواقع لصالح هؤلاء الناس الذين يعيشون خارجه .

انني مدفوع برغبة يمكن أن تكون اخلاقية أيضاً ، ويمكن أن لا يكون لها أي معنى ، دون التزام حتى بقيم ونظريات وأفكار جاهزة مسبقة . هذا صحيح ، ويمكن أن يكون كتابي ، أو بالاحرى كتاباتي ، رفضاً لهذه النظريات المسبقة وهذه المبادئ الاولى التي تعلمناها أو تعلمتها ، لانها لم تقدم حلاً وانما ، بالعكس ، دعمت في الكثير من الاحيان ما وصلنا اليه ، هذه الحركة غير المعقولة وغير السليمة التي اوصلتنا الى ما نحن عليه .

وكما قلت ، فانا لا أريد أن اكون مع أو ضد العروي ، أريد فحص ان افهم وجهها من اوجه هذا التاريخ الذي يحاول العروي أيضاً ان يفهمه في اطار آخر ، أو ان يدرسه على صعيد آخر . لكنني لا اعتقد ان المشكلة الحقيقية في العالم العربي أو في المجتمع العربي اليوم هي مشكلة الثورة الثقافية أو الثقافة أو العمل في الثقافة ، بل اعتقد ان المشكلة الجوهرية مشكلة اجتماعية وبنياسية ، وان فهم هذه المشكلة يستدعي فهماً جديداً للثقافة ولدور الثقافة . ويستدعي ، بالدرجة الاولى ، ان يتاح للثقافة استقلال نسبي لكي تلعب دوراً متميزاً عن دور النضال السياسي .

وأعتقد أن الخطأ الأساسي في عمل المثقفين ، أو في عملنا الثقافي ، حتى الآن هو أننا سببنا الثقافة أكثر من اللزوم ، أي أننا انجبنا ثقافة سياسية ليس لها في النهاية أي عمق ، وأننا ، بهذه العملية ، انفصلنا أيضا عن الشعب ودخلنا ضمن إطار الدولة ، وحرمنا الشعب أيضا من امكانية الاحساس والوعي والادراك التي تتيحها رموز ثقافية عميقة ومتميزة عن العمل السياسي اليومي المباشر . وإن حسم مسألة السلطة ، اليوم ، هو الذي يقدم حلا للمسألة الثقافية . إلا أن هذا الحسم لا يعني أن نحتل أو نأخذ السلطة فنحل مسألة السلطة هو أبعد من ذلك بكثير ، أنه هو إعادة إحياء القوة الشعبية وإعادة تغيير ميزان القوى من تحت ، على صعيد المجتمع ، قبل أن يصبح مسألة دولة . أي أن السلطة يجب أن نراها داخل المجتمع المدني نفسه ، في إطار مجتمع ممزق مفكك ليس فيه بنى ولا وعي ولا ثقافة ولا علاقات ولا تواصل حقيقي .

أن كل دولة ، مهما كانت ايدولوجيتها ، وكل طبقة ، مهما كانت اصولها ، تتحول الى طبقة استبدادية ومطلقة واستيعابية . لذلك يجب تفجير مفهوم السلطة بمعنى السلطة / الدولة ، والنظر الى السلطة كعلاقات قوى بين فئات الشعب ، من جهة ، وبين الشعب ككل وبين الدولة من جهة ثانية .

الثقافة الجديدة : في إطار حديثك عن دور « النخبة » العربية اعتبرت أن هذه « النخبة » كانت دائما الى جانب الدولة ، لا الشعب ، وأنها كانت مجرد وسيط بين بلادها والغرب : ألا تعتقد أن هذا الحكم فيه نوع من القسوة على هذه « النخبة » ، لانه يعتبرها متجانسة في الهدف من الناحية التاريخية ؟

برهان غليون : لقد تحدثت عن « النخبة » وأنا أعني بها الامر الغالب وليس التعميم المطلق . يمكن أن يكون هناك أفراد ناضلوا مع الشعب أو في صفوفه ، لكن التيارات الأساسية داخل هذه النخبة كانت تعبر عن طموح هذه الأخيرة في أن يكون لها مكان ضمن هذا النظام الجديد الذي بنته الدولة الجديدة : وأن تصبح جزءا من الطبقة السائدة . هذا ينطبق على الوقائع أيضا لا على الافكار فقط : فمعظم المثقفين العرب هم اما طامحون الى أخذ السلطة أو الى أن يكونوا في أحزاب السلطة أو الى الامساك بمقاليد الامور (وهذا واضح في مثقفي حزب البعث وفي مثقفي الناصرية وفي مثقفي أحزاب كثيرة) ، هذا إذا أردنا الحديث عن مثقفين بمعنى الكلمة . بل ويمكن القول ان معظم المثقفين العرب هم اما قيادات أحزاب سياسية أو مناضلون في صفوف أحزاب حاكمة . أنا أطرح السؤال : لماذا ؟ وفي اعتقادي ان المثقف يطمح - وهذا من حقه كبقية أفراد المجتمع - الى احتلال دور ما في نظام

السلطة القائم من خلال الثقافة . وبقدر ما أن نظام السلطة القائم نظام لا يكونه المثقف ، بل تكونه ، في الواقع ، هذه الظروف التاريخية والاجتماعية التي تحدثنا عنها ، يجد هذا نفسه مضطرا لان يصبح في السلطة ، وكى يصبح له دور في السلطة يجد نفسه مضطرا لان يخون الشعب . وباعتقادي ان هذه الخيانة مميز لتاريخ المثقفين العرب منذ مدة طويلة : انهم يبدأون نضالهم مع الشعب ، يتحذرون لغة الشعب ، أو باسم الشعب ، كي يصلوا الى مناصب في الدولة وفي السلطة .

هذه هي الحركة التي وصفتها بانها حركة نخبة ، أي حركة تطلع باستمرار الى السلطة لا كسلطة من خلال المجتمع وإنما كسلطة دولة ، تطلع الى المساهمة في سلطة الدولة .

ان كل انسان - سواء اكان مثقفا أم عاملا - يناضل من أجل تحسين وضعه في النهاية ، هذا لا شك فيه . وأنا لم أدرس النخبة ولم أدن المثقف وإنما أردت ان أفهم وان أظهر مضمون هذه الحركة التي يقوم بها المثقف أو العامل الذي يطمح بدور الى أن يصير بورجوازيا .

وأعتقد أنه من الصعب أو من غير الممكن ان يكون هناك مثقف شعبي . يجب ان نعترف نحن ، كمثقفين ، أساسا ، أننا لسنا شعبيا ، أننا لسنا بروليتاريا أو شعبا من العمال والفلاحين ، نحن مثقفون ، قبل ان ننتمي الى هذه الطبقة أو تلك ، أي اننا ننتمي الى طبقة أعلى اجتماعيا هي غير الشعب ، غير العمال والفلاحين والفئات الأخرى . ونحن نريد الفضال مع الشعب يجب ألا نعتبر أنفسنا بديلا له أو ممثلين عنه . يجب ان ندرك حدود دورنا . نحن ندخل من خارج الشعب كي نضيف شيئا الى حركته ونضاله . وإذا لم نفهم هذا ، وهو ما حدث في الفترة السابقة ، فإننا سنعتبر أنفسنا ممثلين لهذا الشعب وبديلا عنه .

وما أريد قوله هو أنني لست فقيرا ، ولكن الفقر يمسني ويؤذيني ، هذا هو الاعتراف الاساسي الذي يجب أن يقوله الانسان . عندئذ ، عندما ندرك هذا ، يمكن للمثقف أن يفهم مصالحه هو وأن يفهم مصالح الشعب وأن يناضل فعلا في صفوفه . حينئذ تصبح الممارسة قيمة أساسية قبل السلطة ، تصبح هي القيمة الجوهرية ، بل المبدعة ، لعمل المثقف ، وليس التخطيط لآطار دولة جديدة .

كل المثقفين يطمحون الى أن يكونوا دولة ، كل حسب تصوره ، يطمحون الى أن يصبحوا في الدولة . والحال ان المفروض الآن هو للتفكير في كيف يمكن ان ننشئ معارضة شعبية حقيقية لا تطمح بالضرورة الى أن تكون دولة ، بل الى ان تستمر وتحقق مصالح الشعب ، بغض النظر عن الدولة وعن

الثقافة الجديدة : هذا الطرح - سواء بوجهه السلبي حين ينعكس على تجربة الماضي و بوجهه الايجابي باعتباره دعوة للمثقفين - اذا حاولنا ان نترجمه او نسكبه على تجربة الماضي الاوروبي في مرحلة ما قبل الثورة البورجوازية او ما بعدها بقليل ، سنجد ان هذه التجربة مماثلة لما تحدث عنه الآن بخصوص الوطن العربي : فصفة عامة كان كل المثقفين ، قبل القرن التاسع عشر ، يحاولون الوصول الى السلطة ، كما ان تجارب ما يسمى الآن بالدول الاشتراكية - وهذا ما بهما هنا اكثر من غيره - كانت نتيجة طموحات مثقفين للوصول الى السلطة . هل يمكن اذن القول بأن حكمك الخاص بالوطن العربي ينسحب ايضا على تجارب الدولة البورجوازية القديمة او الدول الحديثة المنعوتة بالديموقراطية والاشتراكية ؟

برهان غليون : اعتقد انه كما تحدثنا عن الفرق بين البورجوازية المحلية والبورجوازية الاوروبية يمكن ايضا ان نتحدث عن الفرق بين موقع المثقفين هنا وموقعهم هناك . فمع تطور الثقافة واستقلاليتها في الغرب تجاه السياسة اخذ المثقفون ينتجون ويبدعون اشكالا تعبيرية ليست مرتبطة ، ضرورة ، ببناء سلطة جديدة للمعرفة ، وعلوم جديدة ، وانتاج معارف جديدة . وذلك لان النظام الذي كانوا موجودين فيه ينمو نحو التطور والاستيعاب المتزايد للفئات الشعبية .

اما لدينا نحن فقد تحولت الثقافة الى ايديولوجيا وفقدت روح الابداع الادبي والفني ، كما فقدت ما يسمح لها بانتاج معارف جديدة . اننا نعيش في الحقيقة ، على معارف نأخذها عن الآخرين لاننا غير قادرين على انتاج معارف جديدة حول وضعنا نفسه . نحن نأخذ من المستشرقين اكثر مما ننتج حول فهم الاسلام مثلا ، نأخذ عن الاوروبيين اكثر مما ننتج نحن حديثا ، وذلك بالضبط لان كل ما يعمل المثقفون ، في الوطن العربي ، هو توظيف الثقافة في السياسة ، توظيف الثقافة من اجل الوصول الى سلطة سياسية .

واعتقد انه مع التطور - والتطور كلمة غامضة ، ولكن لابد من استعمالها - ومع تغير الوضع ، لابد للثقافة ان تستقل عن السياسة المباشرة ، ان تصبح سياسة اخرى وسياسة شعبية ، اي ان تدعم وعيا وادراكا متميزين للفرد والشخص والانسان يسمح له بمقاومة الدولة ، ويسمح له بان يشعر بالفرق بينه وبين الدولة ، وبين السياسي وبين السلطة . وعندئذ سيتغير دور المثقف نفسه ونوعية انتاجه ومفاهيمه للحياة ، كل ذلك سيتغير ، ويعيش كائنات وليس كطامح للوصول .

أما بالنسبة للدول الاشتراكية فربما كان الموضوع طويلا وشاقا ، لكن مع ذلك يمكن ملاحظة ان تطور الدولة وتطور الثقافة السياسية في الاتحاد السوفياتي ، مثلا ، ارتبطا ببعضها الى حد ما . لا اريد ذكر الاخطاء الكثيرة التي حصلت حتى على صعيد الايديولوجيا ، ولكن اشير الى كيف ان الثقافة عندما تستخدم في السياسة في مرحلة ما يمكن ان تدمر العمل الثقافي ، الا ان الدولة الاشتراكية استطاعت فيما بعد ان تخلق نوعا من الاستقلالية الثقافية ، لكن دون ان تعطي امكانية تطور حقيقي لهذه الثقافة ، والدليل على ذلك اننا نقرا ونترجم عن الغرب اليوم اكثر بكثير مما نترجم عن الاتحاد السوفياتي في جميع الميادين . وهو امر لا يعود الى اللغة ، اذ ان عدد المتكلمين بالروسية اليوم في البلدان العربية المشرقية ، والذين يذهبون للدراسة في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية الاخرى اكثر بكثير من عدد الناطقين باللغات الاوروبية او الدارسين في معاهد اوروبا .

الثقافة الجديدة : ذكرت ان على المثقف ان يبقى دائما مع الشعب بدلا من سعيه الى السلطة ، من اجل فرض مطامح هذا الشعب وما يريد الوصول اليه ، أي السلطة كيفما كان اطارها ، فهل معنى هذا ان الشعب يجب ان يبقى خارجا عن السلطة بعيدا عنها ، أي في موقف المعارضة دائما ؟

برهان غليون : لا ، لم اعني بقولي ان على الشعب ان يبقى دائما في موقف المعارضة ، لكنني اعتقد ان الشعب يبقى دائما في موقف المعارضة ان الشعب ، كشيء متميز عن الدولة ، هو دائما في مكان المعارضة ، مهما كانت الدولة . هو دائما شيء آخر غير الدولة ، وهناك خطر كبير في اعتقادي ينجم عن توحيد الشعب والدولة . وحين نقول مثلا : دولة الشعب ، فاعتقد ان هذه مجرد ايديولوجيا ، لانه ليست هناك دولة اسمها دولة الشعب . هذه الكلمة التي تطلق في الاتحاد السوفياتي ، مثلا لا يمكن ان يفهمها رجل كماركس الذي كان يقول ان الدولة اداة قمع . لا ادري كيف يمكن ان تكون هناك اداة قمعية شعبية ، بها يقمع الشعب نفسه ! عندما تكون الدولة دولة شعب ، سوف لن تصير هناك حاجة للدولة ، واذا كانت دولة فلانها بالضبط ليست دولة شعب ، لانها شيء متميز عن الشعب .

بهذا المعنى يمكن للمثقف ان يحتضن باستمرار عناصر المقاومة الشعبية وأن يبلورها في اشكال تعبيرية وفنية وأدبية يستطيع الشعب ان يستوعبها وان يستخدمها لا في العمل السياسي المباشر وانما في الاحساس بذاته ، في الشعور بانه متميز له قيمة . انسان وعى حقيقة .

ان ما تقوم به الثقافة الراحنة في العالم العربي بنطلق من مسألة او حقيقة ، هي نفي كل شيء ، كل قيمة ، كل معنى ، كل وعي ، عن الشعب ؛

عسل التماغ مستمر يومياً ، وفي أجهزة الاعلام ارباب مفكري يقوم على ان الشعب جاهل وعامي وغير مدرك ، ان كل ثقافتنا متبلورة الآن على تحقيق الشعب ، كي يشعر هذا الشعب بالقيمة له ، وانه غير قادر على فهم ما يجري أو التدخل فيه ، لان ما يجري من الامور شيء عظيم لا يفهمه الا المطلعون والراسخون في العلم الذين درسوا في الغرب أو تعلموا اللغات الاجنبية أو حصلوا على شهادات ،،، وما نقوم به نحن ، في العادة وفي غالب الامر ، هو افقاد الشعب لثقته بنفسه . ليس المتقف الشعبي هو الذي يرفع شعارات شعبية ، فهذا امر لا علاقة له بالشعب ، وانما هو السذي يستطيع ان يحتضن المقاومة الشعبية ، كما ذكرت ، وان يعطي لهذا الشعب روحاً ، نفساً ، فرحاً جديداً ، وان يشعره بوجوده وبكيانه .

الثقافة الجديدة : هل لهذه الظواهر التي بانّت خصوصيتها العربية بالنسبة للغرب الرأسمالي أو لما يسمى بالاشتراكي ، اساس تاريخي جديدها ام لا ؟ لانه اذا كان لها اساس تاريخي فستصبح ظواهر موضوعية ، ويصير علينا ان نتعامل معها في هذا الاتجاه ، اما اذا لم يكن لها اساس تاريخي ، باعتبار انها من فعل الذوات ، فعندئذ لا يمكن لبرنامجنا ان يسير في نفس السياق .

برهان غليون : اعتقد انها كلها موضوعية ، بل انها واقعية ، اي اقوى من موضوعية . اننا نعيشها كوقائع ملموسة ، وهي حصلت لان هناك ظروفا موضوعية وتاريخية واجتماعية وسياسية دفعت اليها . الا ان المطروح ليس هو هذا : كل التاريخ الذي نعيشه هو ثمرة لما عشناه في السابق ، لكن : هل بالامكان تغيير هذه الظروف والظواهر ام لا ؟ هل بالامكان القول ان التاريخ حتمي ؟ بمعنى ان الامور ستأخذ مجراها كما هو مقرر في الواقع وفي حتمياته وقوانينه ، ام ان لدينا امكانية التدخل في هذا الواقع لتغيير مجراه ؟

عندما كنا اطفالا كنا ندرس أو نقرأ أو نفهم ان كل شيء مكتوب على الجبين . ولا اعتقد ان كل شيء مكتوب على جبين التاريخ ، بمعنى ان كل شيء يسير حسب مجرى مقرر له منذ بدء الخليقة ، بل ارى ان الانسان يتحكم في تاريخه . فالرأسمالية ، مثلها مثل امور كثيرة اخرى ، كان يمكن لها ان تظهر كما كان ممكناً الا تظهر . ليس هناك ما يؤكد ان العرب كان من الضروري ان يستمروا من قبل الفرنسيين أو الانجليز ، لا من قبل دولة اخرى ، أو من قبل العثمانيين في فترة محددة ، أو ان يبقى المغرب خارج الاطار العثماني .

هذا في رأيي معطى ثابت ، يمكن ان تقول عنه انه حتمي ، بمعنى ان

عوامل مختلفة تضافرت لاحدائه ، ولولاهما ما كان ممكنا ان يحدث . لكن : هل نقول ان هناك عوامل تاريخية مسبقة ستقرر مصير المستقبل ؟ وبالتالي ما هو دورنا وما فائدة وجودنا ؟ وماذا يبقى من فرق بين المجتمع الانساني كمجتمع واع والمجتمع الحيواني ؟

صحيح ان التاريخ الماضي اعطانا معطيات نهائية نحاول نحن فهمها لاجل التحكم فيها ، وعن طريق اضافة عوامل جديدة نستطيع ان نغير مجرى التاريخ باتجاه او باخر .

الثقافة الجديدة : ربما لم يكن هذا قصدينا من السؤال ، بل انه هو : اذا اعترفنا بان وقائع الماضي هي تعبير عن قوانين موضوعية فذلك يعني ان رغبتنا في تغيير وقائع المستقبل يجب ان تعتمد على استغلال تلك القوانين . في حين اذا اعتبرنا التاريخ الماضي تاريخا لحواث الصدفة ، وان وقائعه كان ممكنا الا تقع ، حينئذ يمكن ان ننظر الى المستقبل بقوره على انه مستقبل للصدفة ، ويمكن ان نصنع فيه ما نريد بغض النظر عن قوانينه .

برهان غليون : انا افهم من القوانين اشياء عامة ، بمعنى ان المجتمعات مكونة من فئات اجتماعية متميزة المصالح ومن طبقات ، وانها تتصارع على مصالح محددة ، وان هذا الصراع هو ، اذا شئتم ، قانون في المجتمع .

الثقافة الجديدة : وان هناك مراحل لا بد من المرور بها .

برهان غليون : انا قلت مرورا بمراحل ، اما المراحل التي لا بد من المرور بها ، فهذا تأمل في المستقبل . ماركس بدوره تحدث عن الاشتراكية عموما ، الا انه لم يتكلم عنها كنظام ، كيف ستكون . لقد كانت بالنسبة له استنتاجا بسيطا من التاريخ الماضي ، لكنه لم يحدد هو نفسه كيف ستكون عليه هذه الاشتراكية .

الثقافة الجديدة : لكن المبادئ العامة الاشتراكية واضحة ، وهي مبنية على استخلاصات من المجتمع الرأسمالي ، أي على ان المتناقضات في المجتمع الرأسمالي لا بد ان تؤدي في مرحلة من مراحلها الى انحلال هذا النظام وبناء نظام آخر على النقيض منه .

برهان غليون : بإمكانني ان اقول ايضا انه خلال عدة قرون يمكن ان يحدث كذا وكذا ، لكن منذ عهد ماركس حتى الآن أصبح هناك عالم اشتراكي وعالم اشتراكي يتنازعان على مفهوم الاشتراكية رغم ان ماركس حدد المبادئ الاساسية كما انه في بلدن اخرى ، مثل اوروبا وامريكا ، ليس هناك أفق للاشتراكية ، لا الآن ولا بعد 20 سنة على الاقل .

انني افكر في التاريخ على مدى قريب ، لا اريد ، كما قلت في البدء ، ان

اعطى نظرية في التاريخ ، أو ان اعيد كتابة التاريخ ، وان توقعات الانسان على مدى قصير ، وفي حدود ما يرى ، هي الاساسية في النهاية بنظري ونفكر للاجيال القادمة ان تحدد أشياء كثيرة . وباعتقادي ان هناك احتمالات في النظام الاجتماعي الراهن في اوروبا كما في الاتحاد السوفياتي - انطلاقا من الصراع الموجود به - ، الا ان بإمكان هذه الاحتمالات ان تقود الى اشتراكات مختلفة ايضا ، قد تكون شبيهة باشتراكية الاتحاد السوفياتي ، أو اشتراكية الصين ، أو باشتراكية جديدة لم نعرفها بعد . وذلك بالضبط لان التاريخ يحبل باستمرار بأشكال مختلفة . وربما امكن القول بان العالم العربي يسير الآن في هذا الطريق .

واعتقد ان التاريخ يقدم احتمالات بالنسبة للمستقبل ، ممكن ان تنتج ويمكن ان تفشل ، وانه لا يمكن ان يقدم وقائع نهائية . فالحديث عن المستقبل يظل دائما في الغيب ، وليس هناك علم - بمعنى كلمة علم - يمكن ان يحدثنا عن المستقبل . حتى عندما نقول ان الماركسية علم ، المستقبل فهو من قبيل التجاوز . العلم هو التجربة والخبرة المباشرة التي يمكن ان نتحقق منها ، ولا يمكن التحقق من المستقبل في نظري

الثقافة الجديدة : لكن الملاحظ انك تتكلم عن المستقبل القريب ، وهذا لا يمكن ان يدخل الا في برنامج سياسي ، الشيء الذي يبدو متعارضا مع مجهودك النظري الذي غطى مرحلة كاملة من تطور المجتمع والفكر العربيين ، ومع قولك بضرورة ابعاد الثقافة عن العمل السياسي المباشر الهادف الى الاستيلاء على السلطة .

برهان غليون : اعتقد ان اهمية الموضوع تنبع لا مما يريد الواحد ان يأخذه منه كنتائج سياسية مباشرة ، بل مما يلتقيه من أضواء على التاريخ نفسه ، وعلى فهم هذا التاريخ - نحن ، اذا اردنا ان نفهم ما يجري في العالم العربي منذ 50 سنة ، ربما يكون علينا ان نرجع لا قرنا الى الوراء بل قرونا وقرون . ربما نرجع الى التراث والاسلام والتقلبات التاريخية المختلفة في كل العالم العربي ، وأكثر من ذلك ، الى الغرب . أي أن نحيط بحقبة تاريخية طويلة وبمساحة جغرافية عريضة ، من اجل الوصول الى نتائج وأفكار ربما كانت بسيطة جدا .

الثقافة الجديدة : ربما لا نتكلم نحن هنا عن الافكار ، ولكننا نريد القول انه كلما كانت رؤيتنا للمستقبل ابعد كلما اضطررنا للرجوع الى ماضي ابعد ، في حين اذا كان مشروعنا السياسي غير استراتيجي بل تكتيكي فحسب ، فمن الطبيعي ان نحل بحثنا سوف يكون من نفس المستوى ، وقد لا ندرس سوى مرحلة سياسية محايثة أو سابقة مباشرة على تلك التي

نريد ان نصنع فيها ما نصنعه . بمعنى ان على التحليل ان ينسجم مع البرنامج المرغوب فيه ، والبرنامج المرغوب فيه بالنسبة لتحليلكم قصير المدى ، في حين ان التحليل بعيد وشامل جدا .

برهان غليون : لا اعتقد ، فما قصده هو ان الانسان يذهب بفكره الى المدى المنطقي الممقول الذي يستطيع فهمه من خلال ميزان القوى الراهن ، من خلال الوقائع الراهنة . عندما نريد تحليل ماذا سيجري في بلد من البلدان ، فهذه ليست عملية سحرية . سوف ندرس القوى الراهنة ، وصراعاتها ، واشكال هذه الصراعات ، ثم احتمالاتها والنتائج التي يمكن ان تطلع منها وهذه القوى لها طابع تاريخي ، وهي موجودة في ظرف تاريخي محدد ، وفي منطقة محددة .

عندما يختلف ميزان القوى تتغير النتائج ومعها تتغير التوقعات والتحليلات ايضا . وحين قلت ان المهم هو ان نفهم ماذا سيحصل في 20 سنة ، فهذا لا يعني انه لا ينبغي ان تكون لدينا نظرية في التاريخ او نظرية عامة في الاجتماع والتاريخ ، بل عنيت انه ينبغي علينا الحذر ، ونحن نقوم بعمل جزئي ، من الاطلاقات الكبرى ، ومن النتائج الكبرى .

الثقافة الجديدة : قلت ان المهمة في هذا التغيير الجديد للمجتمع العربي مطروحة على المثقفين ، مثلما كانت في السابق ، ومن خلال مراجعتك النقدية المهمات القديمة التي وظيف المثقفون العرب فيها الثقافة لصالح تكوين دولة - فتحولوا ، بالتالي ، من مثقفين الى متسلطين - رايت ان المهمة الجديدة لم تعد ثقافية وانما صارت سياسية ، بمعنى ان تحويل الثقافة لا يمكن ان يتم من داخلها وانما بعد حل مشكلة السلطة ، كما تحدثت في ذات الوقت عن ان الثقافة الجديدة تعني شيئا غير السياسة ، اي غير الممارسات الثقافية الحاصلة اليوم . فهل بالامكان ان توضح لنا اكثر هذه الاشكالية ، اي كيف يمكن للثقافة ان تؤدي الى فعل سياسي دون ان تكون وسيلة للسياسة ، بمعنى انتهازية ؟

برهان غليون : لقد اردت التمييز بين عمل ثقافي يوظف مباشرة في السياسة ، اي يسعى لنيل السلطة مباشرة ، وبين عمل ثقافي يهدف ، بالعكس ، الى بناء سلطة ، سلطة القاعدة ، سلطة الشعب . بمعنى ان المثقف ، بسبب التطلع باستمرار الى الدولة وخلق ثقافة دولة ، يخلق ثقافة شعب ، ويصبح عنصرا لاجياء المعارضة والمقاومة الشعبية .

واعتقد ان هذا العمل الثقافي ، هذا التوجه الثقافي الجديد ، هو عمل سياسي ايضا على المدى البعيد ، وذلك لانه لا يهدف الى استلام السلطة بل الى تغيير قاعدة اللعبة السياسية ككل في المجتمع . انه يدخل في السياسة

باعتباره يدخل في إطار تغيير ميزان القوى ضمن النظام الراهن .

الثقافة الجديدة : هل بالإمكان أن نتساءل هنا عن خصائص هذه الثقافة ذات المضمون الشعبي ، وعن العلاقة التي ستكون بين المكونات الثقافية للمثقف - والمعتمدة على الثقافة المكتوبة - وبين المقومات الثقافية للشعب - والمعبّر عنها بالادوات والوسائل غير الكتابية ؟

برهان غليون : ان بإمكان سؤال من هذا النوع أن يقود الى جواب على صورة وصفة طبية ، ولا أعتقد أن هذا هو المقصود . لذلك فان المهم في نظري هو التوجه الحقيقي للمثقف ، والشعور الحقيقي له ، وإدراكه لهذه الحقيقة الخاصة بالشعب ، ولوجودها وأهميتها .. ذلك التوجه الذي يستطيع خلق حساسية لما يجري ضمن هذا الشعب بإمكانه أن يكون مفجرا لادب وثقافة جديدين ، لا نستطيع اختزالهما ولا تحديدهما منذ البدء ، فالإبداع الثقافي يجدد نفسه ، وهو إبداع في حد ذاته . والادب الشعبي يخلق من خلال ارتباط المثقف بالشعب .

ان الأساس في رأيي هو هذا التوجه ، هو هذه الحساسية ، أما كيف سيتجسد على مستوى الانتاج الثقافي ، فهذا أيضا من عمل المبدعين ومن عمل التاريخ .

الثقافة الجديدة : اذن ، ليست هناك محددات مضبوطة يمكن ، اعتمادا عليها ، أن نفرق بين أدب شعبي وللشعب ، وبين أدب مستخدم لاستغلال الشعب ولأجل الوصول الى السلطة . وبالتالي ستبقى مسألة شعبية المثقف مسألة شعور واحساس . وإذا كان الامر كذلك ، فان بإمكان جميع المثقفين اليوم أن يقدموا لنا من المشاعر ما يوههم ويوهنا بأنهم فعلا شعبيون . اذن : ما هي النقطة ، ما هو القياس ، ما هو الحد الذي يمكن أن نعرف به أن المثقف بدأ يتجه فعلا نحو الشعب ؟ وما هي الاشكال المعبرة عن ذلك أيضا ؟

برهان غليون : ان هذا السؤال يفرض علي أن أكون سلطة ضد أخرى ، سلطة دولة ، يفرض علي أن أكون دولة وأقول ان هذا ادب شعبي وهذا ادب غير شعبي ، وان هذا يستحق الحياة والآخر الموت . انه يفرض علي الوضع الذي أحاول أنا انتقاده .

ان القضية في اعتقادي قضية احساس ، احساس جوهري ، لا في الانتاج الادبي والفني والثقافي فحسب ، بل وفي العلم أيضا وفي انتاج مختلف المعارف الأخرى . وليس هناك علم أدبي نستطيع اليوم أن نخلقه ونميز فيه بين ادب شعبي وأدب غير شعبي . الا أنه مع تطور الثقافة والانتاج الثقافي في المستقبل ربما تبلورت تيارات وأشكال جديدة للتعبير تظهر قدرتها لا على التعبير عن هذا التواصل الاجتماعي فحسب بل وعلى أن تكون مؤثرة في انجاب وتطوير

الصلات والتواصل بين أفراد الشعب وبين المجتمع ككل .

اي ان ما يهمني ، اذا شئتُم ، في الثقافة الشعبية ، أو فيما يمكن تسميته في المستقبل ثقافة شعبية ، هو أن تبدع اشكالا تسمح بتجاوز هذه القطيعة وهذا الشعور بالتهميش وبالهامشية التي يعاني منها الشعب ، تسمح له بالتعبير بطريقة فعالة وبأن يضيف الى معارفه وتعاييره معارف وتعايير جديدة وتشره بالحياة وبالقيمة الذاتية .

كيف يمكن ذلك ؟ هذه مشكلة المثقفين .

ان الشعب الآن ، تبعاً لما أراه ، يعيش في بؤس وحرمان ثقافيين ، في شعور بالقطيعة وبالفراغ الذاتي والنفسي والعقلي . فهل بإمكان الثقافة أن تلعب دوراً في إعادة احياء هذا الشعور الذاتي لدى الشعب ، وفي إعادة تكوين ذاتية شعبية ؟ هذا يعود الى عمل المثقفين وتاملهم وتفكيرهم أكثر مما يعود الى الشعب .

الثقافة الجديدة : انك تعتبر ، مثلاً ، الادب الموجود حالياً في العالم العربي أو منذ بداية القرن لا شعبياً ، ولا يمكن اصدار هذا الحكم دون وجود تصور آخر لديك للشعب . كما أنه من غير الممكن بتاتا أن ننفي عن أحاسيس المثقفين منذ بداية القرن (الأفغاني ، الطهطاوي ، عبده ...) مضمونها الشعبي ، فكلهم يحسبون ، في دخیلتهم ، أنهم يخدمون الشعب ؛ إلا أننا لا نحكم عليهم بالقياس الى نواياهم حول أنفسهم وإنما بالقياس الى نتائج أعمالهم وإلى واقعهم الموضوعي . لكن ، لنطرح هنا سؤالاً آخر وهو : ألا ترى اليوم ، في العالم العربي ، اشكالا أولية لهذا التوجه للمثقفين نحو الشعب (في الغناء مثلاً : تجربة « جيل جيلالة » و « ناس الغيوان » في المغرب ، و « شيخ امام - نجم » في المشرق ...) ؟

برهان غليون : ان الموضوع طويل ، لكنني اختصر فأقول أنني لا ادعي أنني قرأت كل الادب العربي ومن ثم أحكم عليه جميعه بأنه هنا شعبي وهنا غير شعبي ، لقد تحدثت عن اتجاه عام . هناك الآن أدب يسمى شعبياً ، وهو أدب شعبي فعلاً ، يتجلى في أغان وفولكلور .. الخ ، لكنني لم أقصد الحديث عن هذا الادب ، بل قصصت الحديث عن الثقافة ، عن الثقافة الحديثة والمثقف الحديث بالدرجة الأولى .

حقيقي أن كل انسان وكل طبقة تحكم باسم الشعب، وفي هذا ايديولوجية واضحة ، لذلك أقول ان بإمكانني أنا أيضاً حين حديثي عن ثقافة شعبية أن اصل الى نتائج غير شعبية . فلست متأكداً من أنني في خدمة الشعب ، أو بأن احساسني سيخدم الشعب ، ولا أعتقد أن غيري يمكن أن يكون متأكداً من ذلك . لذلك فأنا اضع كلامي ضمن اجتهادات محددة كبقية اجتهادات الآخرين .

الثقافة الجديدة : لا تمتد انك ذو نزعة فوضوية ، ما دمت انت نفسك لا تفري كيف يمكن ان تدعو الناس الى شيء انت غير متيقن منه ؟ هذا من جهة ، من جهة ثانية ، نلاحظ ان هذا الذداء الثقافي الذي تدعو اليه كان مرتبطا عند عدد من مثقفي اوروبا ، خاصة باسبانيا قبيل الحرب الاهلية ، بخط سياسي معين ، هو الفوضوية . فهل ، نحن الآخرون ، سنكرر تجربة عاشتها اوروبا في الدعوة الى ادب شعبي يقف على النقيض من العمل السياسي للحزب آنذاك ، خاصة المسماة من لدن اوروبا - بالشيوعية - والتي كانت توجه المثقف أساسا للعمل السياسي وللوصول الى السلطة ؛ لا لبعث ثقافة بعيدة عن السلطة ؟

برهان غليون : لست أدري لماذا المقارنة مع اوروبا مرة أخرى . انا لا يهمني ما حصل في اسبانيا في الحقبة المذكور ولا ما سيحدث بعد فترة . انني أعيش واقعا أيضا ، (اجتماعيا ، سياسيا ، فكريا ...) ، وهذا الواقع يدفعني الى التفكير ، وأنا أرت افكارا وعلوما ومعارف احاول التصرف بها ، وليس العلم حقائق مطلقة ، ومعايير ثابتة ونهائية . العلم اجتهاد أيضا ، اي أنه محاولة للوصول الى نقة أكثر ، ولتفهم حقائق أكثر ، وللكشف عن وقائع جديدة .

وما أقوله هو اننا في وضع تطبعه قطيعة حقيقية بين الشعب وبين المثقفين وبين الدولة ، وهي ليست طبيعية ، لانها تمنع الادب والفكر من التطور وتخفق كل امكانية تطور اجتماعي ككل في المستقبل . وأنا ادعو للمبدعين والادباء والمثقفين الى رؤية هذه الحقيقة لكي يحاولوا فهمها وتطوير نشاطهم من خلال ذلك الفهم . واردد مرة أخرى انه ليس هدفي وضع نفسي مكانهم ، فالمبدع هو الذي يختار موضوعاته وطريق التعبير للوصول الى الشعب وتطوير الاتصال به .

الثقافة الجديدة : الديمقراطية ودمج الشعب : هذان هما العنصران الرئيسيان ، في رأيك ، لتجاوز ما اسميته باخفاق المرحلة الحديثة ، الذي أدى الى خلخلة الامة العربية والى التقهقر ، الى التمايز داخل وبين الاقطار العربية بدل الوحدة . الا ان هذه الفروقات (الاجتماعية ، الطبقية ، اللغوية ، الدينية العرقية ...) التي اعتبرت انك تتهقها يعتبرها مفكر آخر هو الخطيبي عنصرا ديناميا لاجل التحول التاريخي للعالم العربي . فما رأيك في الموضوع ؟

برهان غليون : يمكن ألا أكون مختلفا مع الخطيبي . لقد رايت ان المرحلة الحديثة قد اخفقت في بناء هذه الوحدة وتحقيق الاهداف التي طرحتها على نفسها ، وأن هذا الاخفاق أدى الى تفكك في البنيات الاجتماعية والثقافية والسياسية . لكن يجب أن نميز بين هذا التفكك وبين الاختلاف الذي هو

جوهرى في بناء أي وحدة ، وهذا ما حاولت أن أبينه في كتابي الثاني « المسألة الطائفية » . أن الاختلاف هو اختلاف ضمن اتفاق وضمن وحدة عامة ، وبالإمكان أن يكون هناك تمايز ثقافي ووحدة سياسية ، كما بالإمكان أن تكون هناك عدة أحزاب وعدة تنظيمات حزبية ضمن إطار دولة واحدة ، ومن الممكن أن يحصل تفكك وانحلال كامل لكل التنظيمات العضوية (الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية أو العشائرية القبلية ...) ضمن وحدة عامة ، إلا أن هذه الوحدة سوف تكون مفروضة من طرف الدولة ، التي هي بالضبط دولة القمع والاستبداد والتي تحاول تحقيق الوحدة بالقوة ، لأنه ليس هناك أي عامل جامع لهذا الشتات الاجتماعي ، يفترض وجود نوع من التفاعل بين القاعدة وال قمة ، بين الثقافة المكتوبة (أو الرسمية) وبين الثقافة الشعبية ، بين ثقافة الفئات المختلفة والجماعات المختلفة وبين ثقافة واحدة تسمح هي نفسها ضمن مفاهيمها بوجود هذا الاختلاف .

بهذا المعنى اعتقد أن الخطيبي يقصد ذلك الاختلاف المثري المغني الذي يفرض إلى وحدة عضوية ، عليا ، وليس وحدة شكلية مفروضة بالقوة كما هو الوضع الراهن في العالم العربي بشكل عام . وباعتقادي أننا نسير نحو التفكك ، لا نحو الوحدة ولا نحو الاختلاف . فالسير نحو الاختلاف يفترض قبول الاختلاف من قبل الجماعات المختلفة وهضمه والاعتراف به كوقائع مثرية وغنية . إلا أن ما يحدث في العالم العربي ليس هو قبول هذا الاختلاف ، وإنما تعميقه في إطار عدائي ، في إطار صراعي طائفي أو عشائري أو غيره ، الشيء الذي ظهرت نتائجه في بعض البلدان العربية أيضا ، ومن المحتمل أن يتطور في بلدان أخرى ، وهو ما أسميه بالتفكك .

الثقافة الجديدة : إذن فالطائفية بالنسبة لك هي الحد الأعلى للتفكك الذي وصل إليه العالم العربي ؟

برهان غليون : ليس الحد الأعلى ، فباعتقادي أننا في البداية لا في النهاية . وقد حاولت في الكتاب المذكور توضيح كيف أن قضية الطائفية ليست مرتبطة بوجود هذا الاختلاف ، لأن هذا الاختلاف موجود من الأصل . فالمجتمعات العربية ، بطبيعتها التقليدية ، مكونة من فئات متميزة ثقافيا ، من جماعات كانت مغلقة حتى ضمن الأطر الديني الواحد . ضمن إطار الثقافة الواحدة ، ولكن الجديد في الموضوع الآن هو أن بعض هذه الجماعات بدأ يشعر بأن هذا التمايز ينبغي استغلاله في إطار آخر ليس هو الإطار الثقافي ، وإنما هو إطار الصراع على سلطة هي نفسها في مهب الريح ، وفي مجال تتنازع حقيقي أصبحت الطائفية عدوانية حاملة للحرب الأهلية لأنها أصبحت تحتضن قيما جديدة غير ثقافية : سياسية ، اجتماعية ... ولأن التمايز الثقافي صار يعني

ايضا نوعا من المصيبة الاجتماعية والحزبية التي تقيح تغييرا بميزان القوى
يسمح لافراد الجماعة أو العصبية ان يحتلوا مواقع افضل واوى في اطار دولة
تتجاهلها العصبية المختلفة .

ان كل ما كتب عن الطائفية ، وعن ان سببها هو كون مجتمعاتنا مكونة
من فسيفساء واقليات واجزاء مشتقة ، وان الحروب هي نتيجة لهذا التكوين
التاريخي للمجتمعات العربية ، هو امر لا معنى له ، لان هذه الطائفية لم تنشأ
ولم تتطور كانهلال وكصرع وكعداء الا ضمن اطار نظام سياسي حديث ،
هو الدولة العربية الحديثة ، دولة الاقلية القومية ، ومن هنا ينبني فهم الحروب
الاهلية : بقدر ما أصبحت الدولة هي بحد ذاتها طائفة ، أي محكومة ومتسلطا
عليها من قبل فئة قليلة تستخدمها في سبيل تحقيق مصالحها ، بقدر ما
انعكست هذه البنية العصبية على المجتمع وصارت التمايزات الثقافية
التقليدية تأخذ أوزانا وقيما سياسية فائضة جديدة .

أردت في كتابي ايضا توضيح ان الاخطر في الاختلاف ، لان هذه المجتمعات
لا تستطيع تحقيق وحدتها العضوية الحقيقية الا بقبول هذا الاختلاف ، لكن
على أساس انه اختلاف ثقافي : وهو لا يمكن ان يبقى في الصعيد الثقافي وتقبل
به الجماعات المتميزة الا اذا صار هناك إجماع على الصعيد السياسي ، أي
احترام ومساواة حقيقية بين كل الافراد . بمعنى أن الوحدة السياسية
العضوية ، الوحدة السياسية الديمقراطية ، هي التي تسمح بأن تنحدر
وتغير هذه العداوات الطائفية من طابعها ، وتتحول الى تمايزات ثقافية ، ولا
تخرج عن هذا الاطار .

ان الدولة عند ما تسحق كل امكانية للمقاومة السياسية المباشرة ،
وعند ما تمنع التعبير عن المصالح الاجتماعية ضمن أطرها الشرعية والطبيعية
السياسية ، تأخذ الطائفة ايضا صبغة الحزب السياسي ، وتعود الفئات
الاجتماعية الى منظمات ومؤسسات تقليدية محاولة استخدامها في اطار الصراع
السياسي .

الثقافة الجديدة : هل يمكن أن نفهم من هذا - وهو مجرد تاويل -
« تعسفي » - ان الصراع الطبقي ينتهي الآن في امكنة معينة من العالم العربي
لكي يحل محله ، في ظل التفكك العام ، صراع طائفي ؟ وما مخرج ذلك ؟

برهان غليون : باعتقادي ان الصراع الطبقي مستمر في العالم العربي
وانه سيستمر ، الا انه لا ينبغي فهم هذا الصراع كصراع بين طبقتين تقف
كل منهما في اتجاه الاخرى ، بل كصراع بين الشعب وبين الطبقة التي تصير
اكثر فائز متفيزة ثقافيا وسياسيا واجتماعيا وذات مكانة خاصة في المجتمع .
هذا لا يعني ان الشعب لا يتكون من فئات متميزة (عمال وفلاحين وعاطلين

ومهمشين... الخ) ، وإنما هناك قانون جديد أو قانون أساسي هو أن هذا الصراع في بلادنا يجري بالدرجة الأولى بين هذا الشعب بكتلته المتميزة وبين الطبقة العليا التي تغدو منسجمة ومتجانسة أكثر فأكثر ، تغدو في ذات الوقت اقتصادية وبورجوازية وتكنوقراطية وبيروقراطية . وفي رأيي أن ما سنراه في العالم العربي باستمرار هو هذا الشكل من الصراع بين طبقة دولة وبين شعب تحت ، وأن الصراعات في إطار كل كتلة سوف تكون ثانوية بالمقارنة مع هذا الصراع الأساسي .

أما عن المخرج - إذا أردنا الحديث عن المخرج - فلا اعتقد أن بإمكان الشعب أن ينتصر في ظروف التهميش التي يعيشها اليوم ، وإنما أرى ضرورة عمل دائم وطويل وصبور لاعادة - لا إحياء - الوعي أو الثقة بالذات عند الشعب . ويمكن القول هنا أن ثمة عناصر مثقفة وسياسية ووطنية وديمقراطية وشعبية تتحالف من الشعب وتستطيع أن تقدم له عناصر جديدة لتقوية مقاومته وقدرته على النضال ، عندئذ يمكن أن ننقل إلى مرحلة أخرى من الممكن تسميتها بالديمقراطية . ألا أنه ينبغي - ونحن نتحدث عن الديمقراطية - أن نميز بين الديمقراطية والليبرالية ، إذ من الممكن الحديث عن الديمقراطية - كمفهوم أعم - دون تبني التقاليد الليبرالية التي تطورت بدورها وتغيرت ، واستبعدت في بعض الحالات .

بهذا المعنى ، ليست الديمقراطية نظاما كاملا متكاملا ، وإنما هي أن تكون الدولة مجسدة ، ولو نسبيا ، لارادة الشعب ، هي أن توجد علاقة عضوية بين الدولة والشعب ، بين السلطة والشعب . وليس من الممكن إيجاد علاقة عضوية إلا إذا كانت هناك ، في نظري ، سلطة شعبية حقيقية تستطيع أن تفرض على سلطة الدولة وجودها ، أي تستطيع أن تتدخل وتصبح عاملا أساسيا في قوى الدولة .

إننا نعيش اليوم اغتصاب كل سلطة من الشعب ودفع الشعب خارج كل سلطة ، والديمقراطية في نظري هي اعادة السلطة للشعب ، التي ليست بحال سلطة الدولة ، وإنما هي اعادة تنظيم الشعب بشكل يسمح له أن يكون ذا وزن فعال على الساحة السياسية . عندئذ لن تكون هناك امكانية لأي جنرال أو قائد عسكري لأن يأخذ السلطة ويسحق الناس ويفرض السلطة التي يريد .

الثقافة الجديدة : لكن ، ألا يلغي طرحك هذا « للشعب » المفهوم الماركسي القائل بأن الطبقة العاملة هي المؤهلة لقيادة باقي «طبقات الشعب» من أجل تغيير المجتمع ؟

برهان غليون : لقد حاولت ، من خلال كلامي السابق ، ربط مفهومي عن

الديمقراطية بمسألة الامة بالدرجة الاولى ، لي انني قصدت ، عند ما تحدثت عن شعب ودولة ، حل مسألة أبسط من مسألة الصراع الطبقي هي مسألة تكوين هذه الوحدة التي تحتوي الاختلاف . الآن ، حين يتحقق هذا الحد الأدنى من الديمقراطية لا شك أن إطار مفهوم الشعب نفسه سيتغير تبعاً للتناقض الأساسي ، ويصبح الصراع ضمن الطبقات التي تحدثنا عنها . عندئذ تطرح مسألة قيادة الطبقة العاملة ، لكن قيادة الطبقة العاملة تطرح في إطار الاشتراكية . لا أريد الفصل بين مرحلتين ، لكني أقول أنه عندما تناقش مسألة الامة فهذا شيء ، وعند ما تناقش مسألة النظام الاجتماعي فهذا شيء آخر . أن التحالف الشعبي ضروري لتكوين الحد الأدنى لتلك الوحدة (الامة) ، أما حين ننقل إلى إطار الصراع الاجتماعي الهادف إلى تكوين نظام اشتراكي ، فتطرح مسألة الطبقة العاملة . وهنا نقول أن لا أحد يستطيع أن يفرض قيادة الطبقة العاملة ، وأن الطبقة العاملة تفرض قيادتها بالقوة ، يفهمها للواقع وللإطار الصراع الذي تعيش فيه ، ويفرضها لمفهومها العام ووجهة نظرها .

أن القضية تاريخية وليست أخلاقية ولا نظرية : هل الطبقة العاملة قادرة على قيادة هذه العملية أم لا ؟ هل يجب أن تقودها في استقلال عن الفئات الاجتماعية الأخرى أم ضمنها ؟ هل ذلك يعود إلى صغر حجمها أم إلى أن أحزابها ، غير قادرة على استيعاب المرحلة التاريخية ؟ (على أساس أن الأحزاب التي تقول بتمثيلها للطبقة العاملة ليست هي الطبقة العاملة نفسها) .

الثقافة الجديدة : نحب هنا التركيز على مسألة الديمقراطية . لقد سبق وتكلمنا عن المفهوم النسبي للديمقراطية ، وقلنا أنه إذا أردنا أن نتكلم عن الديمقراطية الحديثة في العصر الحديث فإنه لا يمكننا نهائياً أن نفصلها عن التاريخ الحديث للبورجوازية ، لأنها ، موضوعياً ، تعبر عن مرحلة من مراحل البورجوازية التي يكون رأس المال فيها موزعاً بين فئاتها المختلفة بشكل متوازن ، فتحتاج إلى هذا الشكل في التنظيم الداخلي لتحقيق توازن داخلي لصالح المجموع وضد البقية . وحين يختل التوازن بين هذه الفئات داخل نفس الطبقة لصالح فئة أو فئتين - مثلاً وقع في ألمانيا - سينحل هذا النظام السياسي ويتولد عنه نظام سياسي آخر . فالديمقراطية ليست مفهوماً فكرياً ، وإنما هي حدث تاريخي ناتج عن قوانين موضوعية في الشرط الاجتماعي .

في نفس الاتجاه يمكن الكلام عن البلاد العربية ، فنسأل : ما هي الشروط المتوفرة اليوم لتكوين ديمقراطية ؟ وما هي ملامح هذه الديمقراطية الممكنة والمطلوبة لدينا بامتياز ؟

برهان غليون : تأخذ الكلمة أحياناً معاني مختلفة ، لقد ظهرت كلمة

ديموقراطية - وفكرتها - مع اليونان ، الا ان الديمقراطية البورجوازية تطورت بشكل هائل : كانت تعني ، في البداية ، حق التصويت لدافعي الضرائب ، ثم صارت حق التصويت لكل الرجال ، ثم للجميع (بما في ذلك النساء) ، وبعد فترة من تطور الفظام والصراعات الاجتماعية والمقاومات والنضالات الاجتماعية القاعدية ، صارت الديمقراطية تعني أيضا حق العمل لكل الناس ، ثم حق كل الناس في التامينات الاجتماعية ، وحق البطالة عن العمل . وكل هذا التطور للديموقراطية باتجاه ان تاخذ ، أكثر فأكثر ، مضمونا اجتماعيا ، كرس منذ عهد ماركس بمفهوم الديمقراطية الاجتماعية .

وما أريد قوله هنا هو ان القضية ليست قضية نظام محدد متكامل نهائي خاسم ظهر في فترة محددة، وهل نستطيع تطبيقه لدينا أم لا؟ ان الديمقراطية ليست منحة من النظام الرأسمالي أو الطبقة البورجوازية ، وانما هي نتيجة ، من جهة ، لنضال العمال والفلاحين ، وضرورة ، من جهة أخرى ، لان النظام قائم على انجاب عمال وطبقة عاملة ومصالح مختلفة وتعددية اجتماعية . والتاريخ لا يبدع ، بالضرورة ، نفس الاشكال السياسية ، وانما تبقى الفكرة الأساسية في الديمقراطية وهي مشاركة الشعب ، ومشاركة الناس بشئ من اتجاهاتهم الفكرية والاجتماعية في اتخاذ القرار السياسي وفي ادارة شؤون الدولة . وهذا طموح انساني - على ما اعتقد - لدى كل المجتمعات ، قيس للرأسمالية وبعدها ، حتى في النظام الاشتراكي نفسه (اذا أمكن تسمية النظام « الاشتراكي » ، القائم حاليا اشتراكيا) .

ان هذا الطموح جزء من تكوين المجتمع ، ولا يستطيع المجتمع ان يستقر وان يطمئن الى تكوين وحدة وحل اموره دون حروب اهلية مستمرة الا اذا انجب هذه المشاركة الضرورية والاولوية للناس في اتخاذ القرارات والمساهمة في تحديد مصيرهم هم انفسهم .

لماذا لا يمكن تصور ظهور اشكال تنظيمية جديدة في العالم العربي ؟ لا مركزية مثلا ، مجالس محلية مستقلة نسبيا عن السلطة المركزية ، اعادة النظر في كل هذه المنظومة السياسية التي ورثناها عن الغرب وعن الافكار التي انتنأ ؟ لماذا لا نفكر في اطار وحدة تتضمن ادارات محلية واسعة الصلاحيات ، ومشاركة شعبية أقوى تتضمن المساواة في الحقوق السياسية ، وفي ذات الوقت ، الضمانات الاجتماعية الأساسية للشعب وللأفراد ؟

اعتقد ان تاريخنا متميز عن تاريخ الغرب في شئينين أساسيين : اننا لا نستطيع اليوم تطبيق الديمقراطية والسير بها في نفس الخط الذي سار فيه الغرب ، أي اني نبدأ بديموقراطية دفع الضرائب لننتهي الى ديموقراطية اجتماعية تضمن حق العمل وحق البطالة . نحن مضطرون الى البدء مباشرة

بالتأمين على البطالة وبالتأمين الطبي ... لاننا دخلنا في تاريخ جديد لا نستطيع التدرج فيه . كما أننا مضطرون الى تحقيق هذه الديمقراطية في ابعادها العميقة ، خاصة الافكار الاشتراكية التي أصبحت عنصراً فاعلاً في الحياة الاجتماعية العربية رغم أنها ليست في السلطة . لكن نظراً لان الحكام ، وغيرهم ، يفهمون مضمون هذه الافكار المنتشرة وآفاقها فان كل الناس يضطرون الآن الى أن يفهموا من الديمقراطية طابعها الاجتماعي اكثر وطابع المساواة في الحقوق وعدم التفريق بين الناس في العرق والجنس ، وهو ما كان موجوداً في بداية الديمقراطية الاوروبية .

الا ان هذا يحصل في ظل مجتمع ذي بنية أخرى : نظام اقتصادي مهزوز ، انتاج اجتماعي مسطر عليه من فئة محدودة ، في اطار دولة غير قادرة على تحقيق ما حققته الديمقراطية البورجوازية اليوم للفئات الشعبية .

ان هذا اشكال جديد ، وهو ، باعتقادي ، سوف يبدع بالضرورة حلولاً جديدة لا يمكن ان نتوقعها ، يمكن ان احتمل اننا مثلاً تطوراً باتجاه الحلول اللامركزية ، التي تتيح للشعب أن يساهم بشكل أعمق مما يساهم به في الديمقراطية الليبرالية ، في الحياة السياسية ، لان هذه المشاركة وهذه المساهمة تتيح له أن يتحمل توضيحات لا بد منها لاجل بناء قاعدته الانتاجية والاقتصادية ووحدته المفقودة . وباعتقادي أن ظروفنا الراهنة تستدعي ديموقراطية أعمق - لا ديموقراطية أقل مثلاً تقول الاحزاب البورجوازية ، بدعوى أن الشعب جاهل ، وان اوروبا استقرت قروناً في الوصول الى الديمقراطية الراهنة - لانها هي التي تجعله يشعر فعلاً أنه مالك لمصيره . وبطبيعة الحال فان هذه الديمقراطية الابدع مدى يجب فهمها في اطار مساواة أعمق أيضاً وأفضل بكثير مما حققته البورجوازية الغربية ، أي ضمن اطار الاشتراكية بمفهومها العام ، لا الاشتراكية التي تعني دولة مركزية مهيمنة عنيفة قمعية مستمرة تجدد لكل فرد ما يجب أن يقوم به .

الثقافة الجديدة : في هذه الحالة ، ألا يصبح التطور الحالي للمجتمعات العربية نحو التفكير في صالح هذا التصور المستقبلي للتنظيم الاجتماعي للعربي ؟

برهان غليون : في صالح أو في طالع . لقد ميزت سابقاً بين التفكير والاختلاف . ان تفكير المجتمع سوف لن يؤدي الى نمو ظروف أكثر لوجود سلطات لا مركزية ، بل الى انهيار الدولة نهائياً . انهيارها لانها قمعية مستبدة ، غير قادرة على الاستمرار . وما سينجم عن هذا الدمار متوقف على ما سنصنعه نحن خارج اطار الدولة : قد يؤدي انهيار هذه الدولة الى « خضعية » جديدة ، وقد يقود الى تمزقات مختلفة وانشقاقات ودول متميزة ، كل دولة تنقسم الى

عدة دول ، وقد يؤدي الى انظمة شعبية جديدة .. كلها احتمالات ممكنة ،
تتوقف على ما تقوم به الفئات الاجتماعية المختلفة من قبل والآن وفي
المستقبل .

الثقافة الجديدة : ما هو موقع الثورة الفلسطينية - في رأيكم ، من هذه
المجريات ؟

برهان غليون : الثورة الفلسطينية تجري في اطار مختلف عما نتحدث
عنه . انها ثورة شعب يحاول استرجاع اراضي اغتصبت منه . وضمن هذا
الاطار يقوم الشعب الفلسطيني بثورة تحرر قومي ووطني لا تكفل ضمن نطاق
الدولة التي تحدثنا عنها . كل ما نامله من الشعب الفلسطيني ، من المقاومة
الفلسطينية ، هو ان تستوعب هذه القوة الشعبية وان تخلق في المستقبل -
ربما - دولة متميزة عن الدول التي شاهدها لدينا .

الثقافة الجديدة : لكن الثورة الفلسطينية تفعل في الوضع العربي ،
فعلا ذا طبيعة شعبية ، من خلال تأثيرها على حركات التحرر الوطني : فهذا
يؤدي ذلك الى جبهة عريضة انطلاقا من الثورة الفلسطينية ؟

برهان غليون : لا تطرح الثورة الفلسطينية أي مفهوم اجتماعي أو
سياسي لدولة أو لمجتمع قادم ، بل هي تطرح مشروع اقامة دولة فلسطينية.
والصراع الذي كان بين الاتجاهات الماركسية وغير الماركسية في الثورة
الفلسطينية ليس على النظام الاجتماعي وانما على تكتيكات النضال ضد
اسرائيل .

لا شك ان الثورة الفلسطينية ، كمقاومة ، كثورة ، قد لعبت دورا
اساسيا ومنجرا في العالم العربي (لبنان مثلا) الا انه دور لا يغير اطار
المسائل التي طرحناها في البدء على ما اعتقد .

الثقافة الجديدة : من الملاحظ ان كل تحليلاتك تتميز بخصوصية معينة ،
فهل تعتقد ، ان موقفك من الماركسية يشكل اجتهادا ضمنها ام خروجا عليها ؟

برهان غليون : أنا لا أريد ، في الواقع الخروج على الماركسية كما يخرج
واحد يريد نقد أو انتقاد أو هدم الماركسية ، وانما أريد ان اعطي لنفسه حرية
في التفكير . ان الماركسية ، بالنسبة لي ، جزء من تراث فكري انساني
اساسي ، وكلنا تأثرنا بالماركسية ، لكن ينبغي ، باعتقادي ، ألا يغشنا
ادعاء كل واحد بأنه ماركسي ، من جهة ، كما أن تاريخ الافكار ، من جهة ثانية ،
لا ينطبق بالضرورة على تاريخ الوقائع والمجتمعات .

لقد دخل الفكر الماركسي والفكر الليبرالي والفكر الحديث - عامة -
باستمرار الى العالم العربي من خلال فئة اجتماعية كانت بالسلطة دائما أو
قريبة منها . أي أنه دخل عن طريق « البورجوازية » ، لا عن طريق انتقاد

الدولة ، الشيء الذي نجم عنه ان الفكرة عند ما تأتي لا تحتفظ ، ضرورة بمضمونها ، وانما توظف لآخذ مفهوم جديد ومضامين جديدة . وهذا ما نعانیه من فصام في تاريخنا بين تاريخ الفكر وتاريخ المجتمع . وقد قلت سابقا اننا نخلط حين حديثنا عن الطبقة العاملة بين الحزب وبين الطبقة : اذ بالامكان ان تكون هناك طبقة عاملة ، وحزب باسمها يرفع شعار الماركسية دون ان يكون في الواقع حزبا للطبقة العاملة أو للثورة الاشتراكية .

في هذه القطيعة بين الواقع والافكار يكمن شيء ، هو الوظيفة الاساسية التي يقوم بها المثقفون بشكل عام ، وهي ، الى حد ما ، استخدام الافكار والنظريات لآخذ موقع هو ، باستمرار ، فوق الشعب ، ممثل للشعب ، بدیل عن الشعب ، صوت الشعب ، من هذا تتحول النظريات كلها الى ايدولوجيات ، الى وسائل للسيطرة والسلطة .

بهذا المعنى ليس هناك علم أو فكرة أو نظرية أو مذهب له نفس المضمون في جميع الاوقات والامكنة . وبهذا المعنى أقول انني لا اثق كثيرا بما يقوله الناس عن أنفسهم وعما يتبنونه من افكار ، لان هذا التبني قد تكون له معان مختلفة كما كان عليه عند ما نشأ . ان الماركسية عند ما نشأت في أوروبا نشأت ضمن اطار صراع اجتماعي ، وانقسام حقيقي في المجتمع ضمن طبقات موجودة ومتكونة وقوية ، وحين جاءت الى العالم العربي في بدايات القرن العشرين لم تكن هناك بروليتاريا ، لم يكن هناك ولو عنصر يمكن ان نسميه بروليتاريا ، فمن تبني هذا الفكر ومن استخدمه ضمن اطار صراعه؟ انهم المثقفون وفئات من الطبقات البورجوازية والبورجوازية الوسطى الخ .. وكيف يمكن لهذه الطبقات الا توظف هذا الفكر وتعيد صياغته وتفهمه بطريقة جديدة تلبي مصالحها ؟

ان الماركسية ، والاشتراكية ، في العالم العربي - حتى اليوم - مفهومة ضمن الاطارين : اطار ان تستولي الدولة على كل ما يملكه الشعب ، بورجوازية وغير بورجوازية ، في البداية على املاك الطبقة العليا التقلعية ، ثم اغتصاب الارض واغتصاب الدولة وسلطانها ، واطار العنف والوحدانية والحزب الواحد والاداة الواحدة وصبغ الناس باللون الواحد .

لماذا ، إذن ، فهمنا الماركسية على هذا النحو ، وحولناها ، من فكر نقدي للمجتمع الرأسمالي ، الى فكر بناء دولة قمعية جديدة ، محتكرة لكل الوسائل والامكانيات الاجتماعية ؟ ان هذا يعبر ، كما ذكرت ، عن مصالح وعن جزء من الصراع الاجتماعي .

لذلك أقول ان الحرية التي ابيحها لنفسني في هذا الميدان ناجمة عن فهم

خاص لطبيعة تطور الافكار ، ولطبيعة علاقة الافكار بالمجتمع وتاريخه ، هذه الافكار هي رموز تأخذ معاني متعددة حسب الصراع الاجتماعي وحسب المشكلات المطروحة على كل مجتمع . ولا أدري ان كان هذا نقدا للماركسية أو توضيحاً لها ؟

الثقافة الجديدة : ذكرت انه لم تكن ثمة بروليتاريا حين دخلت الافكار الماركسية ، في بداية القرن ، الى العالم العربي . هل معنى ذلك أنك تربط البروليتاريا بالعمال فقط وتستثني العمال الفلاحين ؟

برهان غليون : كلا ، لا استثني العمال الفلاحين . الا أن البروليتاريا كانت تعني عند ماركس ، وعند الحركة الماركسية عامة ، العمال الصناعيين ، وذلك لانهم يدخلون ضمن اطار اقتصادي جديد هو انتاج السلعة ، انتاج البضائع التبادلية ، ودورة اقتصادية مميزة ، لقد كان العمال الزراعيون موجودين منذ فترة طويلة ، حتى قبل القرن العشرين ، وفي أوروبا نفسها . وقال ماركس ان احد شروط التراكم الاول للرأسمال تراكم الثروات المنهوبة في المستعمرات وتحرير الفلاحين من الرق الاقطاعي . لكي يحرر الفلاح كان ينبغي أن يعمل عملاً زراعياً ، وبذلك لا يدخل في الطبقة العاملة ، وانما هو ينتمي الى بداية تكون شروط ظهور الرأسمالية والطبقة العاملة .

لكن هذا لا يعني أنه لم يكن في العالم العربي عمال زراعيون أو فقراء وناس معدومون ، غير ان ايديولوجيتهم كانت دون العمال الصناعيين وأفكارهم وتصوراتهم . وان الماركسية أو الاشتراكية ليست من منتجات الوضع الخاص بالعمال الزراعيين ، كما أن العمال الزراعيين دمجوا في البروليتاريات ضمن اطار الملكية العقارية الحديثة التي أصبحت ملكية رأسمالية .

الثقافة الجديدة : لقد أصبح الغرب بالنسبة للعالم العربي جزءاً من واقع ، اما بفعل اختياري أو بفعل اضطراري . ويحتل الغرب جانباً مهماً في تحليلك ؟ فهل تعتقد ان كل ارتباط بالغرب نكوص لهذا الفعل التاريخي الذي يريد أن يكون إعادة السلطة للشعب ؟ ثم كيف ترى الى ارتباطنا بالغرب خارج شروط الغرب نفسه التي يريد أن يملئها في هذه العلاقة به ؟

برهان غليون : عند الحديث عن العلاقة مع الغرب لا بد من النظر في تاريخها ، ومن أي منطلق قامت . انها علاقة بدأت قبل القرنين التاسع عشر والعشرين ، وتستمر ، الا انه ليس هذا جوهر الموضوع . ليس العلاقة علاقة عداوة ، أو علاقة شرق غرب . لكن الاساسي هو أن الغرب صار ، منذ قرنين على الأقل ، حليفاً لجزء من المجتمع وليس لكل المجتمع ، وان الغرب استقدمته فئة لاستخدامه ضد فئة أخرى .

ان لكل انسان غربه ، وكل يرى الغرب من زاويته وحسب مصالحه ، وكل يأخذه لتدعيم وضعه الاجتماعي أو سلطته ، وما أردت نقده ليس العلاقة الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية ضمن اطار الصراع الاجتماعي المحلي . انها لم تستخدمها فقط بمعنى انها استقدمت من الغرب ما يخدم مصالحها ، بل لانها خلقت في العلاقة ، شرق / غرب ، ايدولوجية اخرى تغطي على العلاقة شرق / غرب ، أي على الصراع الاجتماعي نفسه . وتصبح المسألة بسيطة هي : هل نرفض كل ما في الغرب ، أو نقبل كل ما في الغرب ، أو نرفض قسما ونقبل القسم الآخر . يصبح من المستحيل أن نفكر بالطابع الطبقي والنخبوي للمنظومة الثقافية المحلية .

وفي رأيي ان الحل ينبع بالدرجة الاولى من حل المسألة الداخلية المحلية . ليس المهم ما نأخذه من الغرب وانما المهم هو كيف نحول ما نأخذه ونصوغه ونستوعبه . اذا طرحنا سؤال : من المستفيد من العلوم والمعارف المأخوذة ؟ فسوف يصبح لدينا معيار للأخذ من الغرب ، سوف نأخذ من الغرب ما يتيح لمجموع الشعب ان يتثقف ويتعلم ويتطور .

وباختصار أقول ان فكرة الشرق والغرب تستخدم باستمرار كايديولوجية بين فريقين ينتميان في النهاية الى نفس الطبقة .

الثقافة الجديدة : لكن ألا تلاحظ ان الغرب ليس موحدًا ، وبالتالي فإن دخول الجزء الاستعماري من الفكر الغربي الى العالم العربي قد أدخل معه بالضرورة الفكر المناهض له أيضا (فكر الانوار ، الماركسية ...) ، الشيء الذي جعل الاتصال بالغرب ليس مقتصرًا على الفئات المحلية المستغلة الوسيطة ، بل شاملا أيضا لكل أولئك الذين كانوا يعملون لاجل تحرر شعوبهم ؟

برهان غليون : هذا لا يغير شيئا مما قلته ، لاني لا اعتقد ان هناك عالمين منفصلين كليًا ومتعادين بالضرورة (الشرق والغرب) . هناك مكتسبات علمية وثقافية وسياسية مهمة في الغرب ومن الضروري أن يعرفها الغرب وأن يستفيدوا منها ، وهم يستفيدون بالضرورة منها . الا ان الذي حصل هو ان فئة اجتماعية واحدة هي التي استفادت من هذه المنجزات ، فعرفت الغرب وعلومه ومعارفه وتقنياته ووسائله . هذا هو الموضوع الاساسي . الا ان المطروح أيضا هو : ألم تلعب هذه العلاقة مع الغرب دورا أساسيا في ان تتميز طبقة اجتماعية محلية ؟ اعني ، بغض النظر عن موقفنا مع أو ضد الغرب (وهو موقف لا معنى له) . نحن ندرس هذه الحركة التاريخية التي أدت الى تميز فئة محلية ، من خلال علاقتها بالغرب ، عن مجموع الشعب . هذا الواقع الموضوعي الذي نلمسه يوميا ، ما دام الغرب هو الحاكم الاساسي في الحقبة

الراهنه ، هو مبدع التقنيات ومقدم المعارف وأنماط التفكير والحياة والسلوك ، وهو الذي يعطي للطبقات الاجتماعية المختلفة سلطات بقدر تمثلها لهذه المعارف والعلوم ، يعطيها امكانيات للتحكم فيمن هم تحت .

لذلك لا اميز بين الاستعمار الغربي القديم عند ما كان يغتصب أراضي الفلاحين وينتزعها منهم ، مثلا ، وبين الطبقة الجديدة التي تقوم بنفس العمل ، عمليا ، ولو كانت من جنس مواطنيها . اما أفكار الحرية والاشتراكية ... الخ ، فامر ثانوي باعتقادي ، لان المعمرين بدورهم والمستعمرين كانوا ذوي أفكار ليبرالية وتقدمية وحررية ، وكانوا يستعمرون كل البلدان بهدف التحضير والتقدم والادخال في العصر الحديث ، وهي ذات الشعارات التي تحملها الطبقات الحاكمة راهنا في العالم العربي .

لقد ذهب الاستعمار الخارجي لكي يحل محله استعمار داخلي ، الا انه استعمار داخلي ذو علاقة وثيقة مع الخارج ، مع الغرب ، لا الغرب كاستعمار بل الغرب كتكوين تاريخي . ما نحتاج اليه اليوم هو تفكيك هذه العلاقة ، هو ان نظهر آليات تكوين هذا الاستعمار الداخلي وآليات عمله ، من أجل القضاء عليه . موضوع الغرب ثانوي هنا ، بعد العلاقة الداخلية ، والنقد الاساسي ينبغي توجيهه الى الداخل ، كما ان الحركة الاساسية يجب ان تكون من الداخل . عندئذ نستطيع استيعاب الغرب بطريقة أخرى ، نستطيع ان نأخذ منه . وعندئذ نصير الافكار التحررية التي نأخذها من الغرب تحررية فعلا ، لا وسيلة ايديولوجية للارهاب الفكري وللسيطرة على بقية الفئات الاجتماعية .

فباسم العلم الآن ، مثلا ، وباسم العثمانية ، ويدعوى ان الشعب جاهل واممي ومتكين وخرافي .. الخ ، نمنع الشعب ونحقره ونرفضه ونطرده من كل امكانية ممارسة سياسية او اجتماعية ، نعتبره شيئا جد ثانوي ، ونحن لا نفكر سوى بشيء واحد هو نحن ، أي الفئة العليا ، والغرب .

الثقافة الجديدة : اذن ترى ان الحل يتم اذا ارتبطت النخبة لا بالغرب بل بالشعب ، سياسيا واجتماعيا وثقافيا وروحيا ... وهنا تطرح مسألة الدين ، فهل ترى ان بإمكان الدين أن يلعب دورا مهما في معركة التحرر الراهنة التي يشهدها العالم العربي والاسلامي الآن (ايران مثلا) ؟

برهان غليون : أنا لا أدعو النخبة الى الالتزام بالمصالح الشعبية ، لان المسألة ليست في رأيي قضية أفكار ، ولا قضية دعوة . فللنخبة السياسية والاجتماعية مصالحها ، وللشعب مصالحه . وان ما أردت قوله ، بالحقيقة ، في كتابي هو ما اعتبره نوعا من النقد الذاتي لفئة من المثقفين ، أو بعض المثقفين نوعا من مراجعة لأفكار كان تلدينها جميعا ، ببتى في النهاية مجرد

مدخل لباحثي المثقفين الراغبين في ذلك النقد وتلك المراجعة ، اذ لم اقم سوى
بالقاء بعض الاضواء على هذا الواقع الذي نعيشه .

اما بخصوص الاسلام ودوره في المرحلة الراهنة ، اعود لاقول ان جوهر
المسألة ، في ايران كما في غيرها ، اجتماعي ، اي اننا ينبغي ان لا ننظر
بالدرجة الاولى الى هذا الصراع الاجتماعي ثم بعد ذلك الى الايديولوجيا
التي يتلبسها ، ان بإمكان الايديولوجيا ان تأخذ معاني مختلفة في مراحل
مختلفة وفي ظروف صراع اجتماعي مختلفة ، ويأخذ في نفس التاريخ
معاني وقيما مختلفة من بلد الى آخر حسب ظروف الصراع . وما اردت
قوله في كتابي ليس دعوة المثقفين للعودة الى الاسلام ، لانني لا اعتقد ان
هناك مثل هذه العودة ، ولا اعتقد ان الشعب سيعود جديا الى هذا الموضوع .
لكن ما اردت قوله هو ان على المثقفين او المناضلين السياسيين اليساريين
والتقدميين الا يربطوا باستمرار بين التخلف وبين الاسلام ، أي الا يخفوا
الصراع الاجتماعي في اطاره الايديولوجي ، ان يميزوا بين الايديولوجيا
وبين الصراع ، وان ينظروا بالدرجة الاولى الى هذا الصراع ومن يقوم به
ضد من : حينما نفهم اولا جوهر هذه المسألة الاجتماعية . وحين ننقل
للنظر الى الايديولوجيا التي تغطي هذا الصراع نحاول ان نفهم لماذا تغطي
هذه الايديولوجيا الصراع ، الشيء الذي يسمح لنا ان نفهم عمليات ما
جرى (احداث ايران ، مثلا ، والتي يمكن ان تتطور في بلدان اخرى) .

وباعتقادي ان الاسلام قد اصبح رمزا للمقاومة ضد الدولة العصرية
بقدر ما تحولت الدولة العصرية الى استعمار داخلي ، الى استعمار حديث ،
أي بقدر ما ارتبطت الايديولوجيا العلمانية والعصرية واستثمرت ووظفت
في نطاق مصالح طبقة اجتماعية ، ونحن نلاحظ مثلا ان البلدان الاسلامية
(عربية او غير عربية) التي لم ترتبط فيها العلمانية بالدولة القمعية
وبالطبقة البورجوازية المستبدة ، احتفظت فيها المعارضة الشعبية الى حد
كبير بايديولوجيا غير اسلامية بايديولوجيا علمانية نسبية ، على الصعيد
السياسي على الاقل ، وظلت محتفظة بتنظيمات سياسية مختلفة ذات طابع
علماني .

ان المسألة بالضبط هي مسألة علاقة الايديولوجيا بالواقع الاجتماعي
وفي رأيي اننا ضحينا باستمرار ، ان قسما كبيرا من المثقفين العرب ضحى
باستمرار بالواقع الحقيقي ، بالصراع الاجتماعي الحقيقي ، لانه نظر فقط
الى الايديولوجيا ولم ينظر الى الصراع في مضمونه الجوهرية . ان ما حدث
في ايران تعبير عن ثورة شعبية (واذ اقول شعبية فلا اعني المعنى القيمي :
تقدمية الخ) ضد دولة مستبدة وطبقة طفيلية الآن ، لم تحل هذه الثورة

مشاكل المجتمع الايراني ، وربما لن تحلها ، ولكنها ، بالمعكس ، فتحت مجال صراع اجتماعي بعيد المدى ، وهي شكل من اشكال تفجر الصراع الذي بقي مكتوبا خلال اكثر من 30 سنة .

لا اريد ان اقول ان الاسلام سيقدم هذا الحل أو ذلك ، لكن ما اعتقده ايجابيا في الثورة الايرانية هو ، بالضبط ، ما لا يريد ان يراه المثقف الذي يهتم بالافكار بالدرجة الاولى ، اي ميزان القوى .

لقد حدث تغير اساسي في ايران ، وحطمت طبقة طفيلية قويصة ومتعاسكة ومتعاملة مع الاجنبي ودخلت جماهير عريضة وواسعة الى الساحة السياسية ، هذه وقائع اهم بكثير من الافكار ، وهي لا يمكن التراجع عنها ، مستقبلا الا بصراعات : لقد تعددت الافكار وتحذرت الصحافة الى حد ما واصبح هناك اصل جديد للمجتمع . واكيد ان ما سيفضي اليه هذا الصراع هو نتيجة لوعي الفاس لمصالحهم وادراكهم لافق صراعهم ذاته ، الامر الذي يتوقف على كل الطبقات الاجتماعية وعلى المثقفين .

ان التاريخ لا تصنعه ايدولوجيا ما ، وانما يصنعه الناس ، الناس الذين هم الآن على ساحة النضال ، سيصنعون تاريخهم في ايران ، ثم سيصنعونه في اماكن اخرى ، هذا هو الاساسي في الموضوع .

1 - مقدمة (*)

لم يعد الفلاسفة في الغالب يقترحون أفضل الانساق الاخلاقية وأمثلة النظم الميتافيزيقية الممكنة في نظرهم . فالتقدم الاجتماعي ، المصحوب باحتدام التناقضات الطبقية ، أدى الى وضع قضية الالتزام ، كقضية تاريخية - سيانسية ، في مقدمة اهتمامات المنتجين للايديولوجيا . كما أن الثورات التقنية والعلمية أدت الى الطرح الملح لقضية المنهج ، كقضية منطقية - عقلية ، في مقدمة اهتمامات نفس المنتجين الايديولوجيين (فضلا عن العلماء) . الالتزام التاريخي والمنهج العقلاني أصبحا اذن محورين أساسيين للفكر والفن ومطمحين بارزين للمتقنين . هذا التيار العام ملحوظ بصورة جلية . وتأتي أهميته من كونه يرتبط بالمجرى العام للممارسة البشرية في عصرنا ؛ تلك الممارسة التي تتجه في منحاهما الرئيسي الى تنمية المجتمعات وتحرير الشعوب .

بيد أن الحقل الثقافي لا يخلو هنا وهناك وبين الفينة والاخرى من طروح سفسطائية أو ، على الأقل ، لا علمية ولا تاريخية لمسائل الالتزام والمنهج ، ذلك ان النزعة المتقفية المستندة الى واقع تخصص القلة في العمل الذهني ضمن قسمة العمل الاجتماعية ، كثيرا ما تحول قضايا الالتزام والمنهج الى مفاهيم تناقش وتحلل وتركب في حد ذاتها . عندها تحور الاهتمامات الثقافية حول نفسها وحول المحورين المذكورين بمعزل ، ليس فقط ، عن الممارسة العملية في المجتمع ، وإنما أيضا بمعزل عن تقدم العلم والثقافة عندها تصبح المناقشات المتحجرة حول مفاهيم « الالتزام » و « الثقافة الشمسية » و « الادب الواقعي » و « المنهج العلمي » و « مقاييس الموضوعية والعلموية » ملة وفارغة ، ولا تعدو ان تموض وهميا ضعف أو انعدام المساهمة الفعلية في تطوير المعرفة العلمية والابداع الفني فضلا عن ضعف

أو انعدام الممارسة الاجتماعية والتاريخية الايجابية .

ان النزعة المثقفية الدوغمانية التي تدعي استقلال النظرية عن الممارسة والفكر عن الواقع تظهر أحيانا في صورة نقيضها المباشر والمطلق ، ويتمثل في الدعوة « للالتزام » و « الممارسة » بل وأكثر ... لكن كمجرد كلام كل ميزته انه دوغمانية بالتربيع ، تخلق مفهوم الالتزام والممارسة بواقعهما وتنتهي الى عرقلة تقدم الثقافة بدون ان تعطي ممارسة فعلية .

لذا يبدو أن الاهتمام بالمناهج والالتزام لا بد ان يرتبط ، على المستوى الثقافي ، بالحرص على تنمية وتوسيع نطاق المعرفة العلمية والابداع الفني استجابة للحاجة الى الانعتاق والتقدم الاجتماعيين وطنيا وعربيا . ذلك ان تنوير العقول ، علما ووعيا ، يعزز قوى الانتاج والتنمية الاجتماعية وقوى التغيير والتحرر القومي والطبقي .

في هذا الاتجاه تتجلى أهمية البوادر الآخذة في النمو ، عربيا ، على اصعدة ثلاثة رئيسية :

- السعي لاستيعاب التقدم العلمي الحاصل عالميا .
- السعي لتعميق المعرفة الموضوعية بالواقع التاريخي - الاجتماعي قطريا وقوميا ، وذلك عن طريق التحليلات والدراسات وعن طريق الادب الواقعي ، غير المبتذل ، وكل أشكال الفن .
- السعي لاستيعاب الجوانب المضيئة من تراث الأمة الكبيرة في الفلسفة والطب والفن وغيرها .

ولا شك أن المبادرات في هذه المجالات أهم وأفيد من المناقشات المطولة حول « الالتزام الصارم » و « المنهج السديد » و « الثقافة الطبيعية » ولو كان مصدرها هذه « الطليعة » أو تلك .

لكن ، والحالة هذه ، لماذا هذه « الاطلالة على علم المعرفة المعاصر » بدل الاطلالة على جانب آخر من جوانب الواقع المعاش ؟

الداعي الأول لذلك هو ان علم المعرفة المعاصر ، قد أصبح علما بالذات ولم يعد مجرد تصورات وافتراسات منغلة عن التجريب العلمي ، لذا بات جزءا لا يتجزأ من العلوم المعاصرة المطلوب استيعابها . والداعي الثاني أن استيعاب هذه العلوم المختلفة بقوانينها واكتشافاتها المميزة لا يكتمل الا باستيعاب مكتسبات علم المعرفة فيما يتعلق بكيفية تكون البنيات المعرفية وبالقصايا الفكرية المطروحة بصفة مشتركة على مختلف العلوم وكذا بما يمكن صياغته من خلاصات مشتركة لها . والداعي الثالث لذلك هو أن العديد من قضايا نظرية المعرفة والمسائل الفلسفية التي ما زالت تشغل المفكرين ضمننا أو صراحة قد وجدت طريقها الى البحث العلمي والاختبار ضمن علم

المعرفة المعاصرة . والداعي الرابع هو أن قضية المنهج ، بما لها من أهمية سواء في الأبحاث الميدانية والتاريخية أو في الدعوات الاستعمولوجية المختلفة تندرج في الغالب مرتبطة في منطلقاتها الأساسية باختيارات معينة على مستوى نظرية المعرفة ، وهي الاختيارات التي أصبحت ، كما سبق الذكر ، تطرح وتحل علميا في نطاق علم المعرفة المعاصر ، أو الاستعمولوجيا العلمية .

والمشكل عندئذ لا يبقى في إمكانية أن تؤدي مجرد اطلالة على علم المعرفة الى حصر الاهتمام في موضوعها ، بل المشكل الحقيقي هو أن مجرد الاطلالة على علم كامل لن تستجيب الا جزئيا جدا لحواعليها وبصفة غير معمقة . وقد تم الاقتصر على بضع فقط ، وهي علاقة المنهج بنظرية المعرفة ، ثم لمحة سريعة عن التطور الحديث لهذه الأخيرة ، ونقد الطرح القديم لبعض قضاياها في ضوء الرؤية المعاصرة ، والاشارة لبعض مكتسبات الاستعمولوجية التكوينية ، وأخيرا نقد بعض أوجه الاستعمولوجية المبتذلة . فليس المطروح الآن عرض علم المعرفة المعاصر على نحو أكاديمي يتوخى الشمولية ، إنما المطروح هو الاشارة لبعض مكتسبات هذا العلم وتطبيقها في نقد ما لا يسائر تقدمه من طروحات فلسفية كلاسيكية أو استعمولوجيات لا علمية في حدود ما قد يكون لها من صدى محلي .

2 - المنهج ونظرية المعرفة

1 () لمحة أولية عن ارتباط المنهج بالخلفية الفلسفية :

اكتست المسائل المنهجية أهمية متزايدة في مباحث المثقفين المغاربة منذ بضع سنوات . وشمل هذا الاهتمام ميادين النقد الأدبي ، والفلسفة ، والفكر الاقتصادي والتاريخي والسياسي وغيرها من أبواب الفكر والفن .

فقد نشر الأستاذ الجابري مثلاً مجموعة من المؤلفات حاول فيها تاختيص الاتجاهات والأفكار والمناهج الحديثة في ميادين العلم والاستعمولوجيا ، من وجهة نظر عقلانية متحررة من النظرة الإقليمية والغيبية . بيد أنه يمكن القول من الآن أن المجهود المبذول ، على أهميته ، يتسم بنوع من الانتقائية تساوي أو تكاد بين مختلف المدارس الاستعمولوجية ، الثانوية منها والرئيسية . وكانت نتيجة ذلك أن أهم الاكتشافات الحديثة في علم المعرفة غابت عن المؤلف ولم يوفها حقها ، كما أنه أغفل المنحى الجدلي العام للتقدم العلمي والاستعمولوجي بحيث تقلصت هذه الجدلية عنده لتأخذ حجم قزم قابع في إحدى أركان معرض المدارس المتنوعة . وعلى نقيض ذلك انتفى الاستاذ الجابري من هذا المعرض ، فهو ما معزولا ورفع له مرتبة منهج شامل التطبيق ، وهو مفهوم « القطيعة الاستعمولوجية » . في حين أن المفهوم المعني يشوبه خلل ميتافيزيقي كلما نظر الى القطيعة نظرة مؤداهما أن الجديد

لا ينشأ من القديم وإنما من خارجه مطلقا ؛ وهي الحالة التي لا يبقى معها من سبيل لتفسير التقدم الفكري سوى بنوع من الانزال السماوي أو الإلهام الذاتي . وللموضوع عودة ؛ على أن من المهم هنا الإشارة إلى أحد مظاهر انتشار الاهتمامات المنهجية عندنا على الصعيد الفلسفي .

وفي مجال الفكر التاريخي ، حاول الأستاذ عبد الله العروي استخراج « منهج تاريخي » أصيل ، بناء على « قراءته الخاصة » لتاريخ المغرب ، وللماركسية ، والانتروبولوجيا الأمريكية وبعض الفلاسفة الألمان المثاليين قبل هيجل مثل فيخته . وإذا كان الكاتب قد خلاص من قراءاته هذه إلى أن المغرب وأقرانه من البلدان المتخلفة يعاني من « تخلف » مزمن ، « تاريخي عميق » ، فلا بد من الملاحظة التالية : أن التخلف يكتسي بالبداهة طابعا تاريخيا ، ولا حاجة لاية « قراءة » خاصة لرصد هذه العمومية . ذلك أن كل حركة بما في ذلك حركة المجتمعات ، أي تاريخها ، تحدث في الزمان . فمن تقدم يكون قد تقدم تاريخيا ، ومن تخلف يكون قد تخلف تاريخيا عن الغير . فالتخلف تاريخي بطبعه . ولا يجدر بالبحث الأكاديمي أن يجهد نفسه في مثل هذا الاستنتاج البيهيمي ، بل عليه تحليل الظروف والأسباب التي ينتج عنها في حالة معينة نوع من التطور ذو خصائص مميزة ووثائق بيطئة أو سريعة . بيد أن أطروحة « التخلف التاريخي العميق » ليست سوى التفتيش « النظري » لأحد الهموم الثقافية « البسيطة » لمؤرخنا ، وهو شد الانتباه في ما يخص تفسير عوامل التخلف إلى أحدها فقط ، وليس بالأساسي ، وهي ظاهرة استمرارية « التقليد » على الصعيد الثقافي . ذلك أن التخلف في نظره ، مثله مثل التقدم ، رهين بالثقافة التي تحملها نخبة المجتمع ، والعامل الحاسم في تخلف المجتمع العربي بالذات ، ليس سوى هيمنة النزعات التقليدية والسلفية وعجز النخبة عن استيعاب التغيرات الليبرالي الغربي ، وفق « قراءة خاصة » هي قراءة العروي بالطبع . وليس المهم هنا مناقشة هذه الأطروحة . فالذي يعيننا هو إبراز مدى ارتباط المشاغل « المنهجية » عند كاتبنا بمنطلقات فلسفية ليس أبسطها الأخذ بالمثالية التاريخية التي تعتبر أن حركة المجتمع أو تاريخه من صنع « النخبة » ، وبالذات أفكار النخبة . وليس غريبا في ضوء هذا النهج أن يقتبس مفكرونا في عرضه للايديولوجية العربية المعاصرة إحدى « الأطروحات » أو المفاهيم البارزة في الفلسفة الألمانية ، المثالية الذاتية ، وهي معضلة « الوعي بالذات » أو « الانا الباحثة عن هويتها » (*Conscience de Soi*) هذا المنطلق الفلسفي - المنهجي لا ينطبق عند صاحبه في حدود دراسة « مراحل » وعي « الانا » القومية فحسب ، وإنما ينطبق عنده كذلك في فكره

او وعيه هو ، كمنهج . ومن طبيعة الفكر الذي يساير الوعي السطحي او المباشر لصاحبه انه ينجر في تداعي الافكار او الصور الذهنية باعتبار هذا التداعي مظهرا رئيسيا لحركة الوعي الذاتي التلقائية . ولعل هذه الظاهرة هي الاساس الموضوعي لكون المدارس السيكلوجية الاولى اتسمت بنزعة ترابطية تختزل مجمل الحركة النفسية في تداعي الافكار والصور الذهنية على صعيد الوعي المباشر والسطحي للذات . والتداعي يقوم بطبعه على تتابع او تسلسل الافكار ولحظات الوعي ، دون ان يخضع لتنسيق شفاف او بنية تشد اطرافه وتوحد موضوعه ومواده . فمنهجيته اذن « تاريخانية » و « انتقائية » ، نوعا ما . وقد توصل المبروي بالفعل الى الاختصاص بـ « التاريخانية » والدعوة الى تغليب جانب « التولد » ، او الدياكرونيا على جانب « التزامن » او الساينكرونيا . صحيح انه رفض الانتقائية رفضا باتا وجهر بمعاداتها . لكن هذا الرفض لا يقوم سوى على خطأ « الانا » المفكرة بين اعتقادها بان وحدة مصالحها و « وعيها » يضمن انسجامها . الفكري ، وبين هقيقتها الفكرية والنظرية . والحقيقة ان نصح « التاريخانية » و « الماركسية » ، وازضافة شيء من مقولات الانتربولوجيا الثقافية ، وشيء من المثالية الذاتية (الانا الباحثة عن الهوية) ، وشيء من الغائية ، (القول بان النموذج الراسمالي البيروقراطي يعد بمثابة محرك المجتمعات العربية غير « التقدمية » حسب تصنيف الستينات) وشيء من الافكار المتجاوزة كتلك التي تنعت الماركسية بانها « ثقافة اجنبية » (I) . الحقيقة ان هذا الحشد غير المنسجم من الافكار والميولات يمد نموذجا انتقائيا نادر القرنين . والمهم هنا اذن ان المنطلق الفلسفي - المنهجي (« سيروزة وعي الانا بذاتها ») رادفه التركيز على التداعي الذهني في الصور السطحية للوعي ، ونتج عن ذلك ميل « تاريخاني » في المنهج ومضمون انتقائي في مواد الفكر .

وفي مجال « الاستمولوجيا العلمية » ، مرة اخرى ، تجد اطروحات لويس القوسر ، المعادية « للتاريخانية » ، نوعا من الانتشار في الساحة الثقافية . ومن المقولات « المنهجية » الرئيسية لهذه المدرسة ان المفاهيم النظرية مستغنية تماما عن معيار الثبوت العلمي والانتطابق على الواقع ما دامت النظرية في حد ذاتها ممارسة متميزة ومنفصلة عن الممارسة العلمية ؛ ثم ان المفاهيم النظرية لا تتولد تاريخيا عن الفكر السابق بل تنشأ بفضل القطيعة الحزبية مع « التراث » ، اي بفضل العقل العلمي الذي ينجز بين الفينة والاخرى وثية تجعله يؤسس موضوعه العلمي الخاص ونسقه النظري الشامل « من جديد » . مثل هذه الرؤية تنطلق من الناهل في الوعي العلمي

الجاهز والمصوغ نظريا ، في حين تنطلق الرؤية « التاريخانية » من التامل في الوعي التلقائي « للانا » . اذا كان التامل غير المحتك بالموضوع مباشرة ، علما وعملا ، هو قاسمهما المشترك ، فان الفرق بينهما يكمن في أن احديهما تتامل في الوعي الايديولوجي التلقائي « للانا » في حين تتامل الثانية في الوعي النظري والعلمي للغير . ومن ثم تنبهر الاولى بتولد وتتابع لحظات الوعي الذاتي في حين تنبهر الثانية بالنسق النظري في اصالته المميزة وشموليته وانفصاله الظاهري عن حركة التاريخ ، ما دام مصوغا كبناء مفاهيمي جاهز . وليس صفة ان موضوع العروي هو « الانا العربية » في حين ان موضوع الثوسر هو « الماركسية » . كلاهما انحصر في تأويل هذا الشكل من الوعي الايديولوجي والنظري أو ذاك ، دون ان يذهب أبعد من التامل في الوعي ودون ان يعترف صراحة بالانحصار ضمنه ويتخذ الاجتياطات العلمية اللازمة كي لا تتعدى الخلاصات النطاق الذي ينحصر فيه التامل . والتامل هنا مأخوذ ليس بالمعنى الذي يتعارض فيه مع الفعل والممارسة العملية فحسب ، وإنما على الخصوص بالمعنى الذي يتعارض فيه مع البحث العلمي والتحليل النظري فيما يميزهما عن الحديث « الفلسفي » بالمعنى القديم .

وعودة الى سياقنا حول ارتباط المناهج بالمنطلقات الفلسفية العامة ، يلاحظ ان نقد المدرسة اللتوسيرية قد انصب في الغالب على مقولة « الممارسة النظرية » دون مواجهة الاصل الفلسفي لهذه الاطروحة على مستوى أبجدية نظرية المعرفة . ويوجد في الفصل الاول لكتاب « قراءة الرأسمال » للوينس الثوسر ، عرض يعد بمثابة الاساس الفلسفي لكل مقولاته المنهجية ولتأويلاته للماركسية . ويعترف الثوسر في هذا العرض بوجود الموضوع الخارجي واستقلاله عن الذات كما يطرح الماديون ، لكنه ذهب خلال نقده « للتجريبية » الى القول بان موضوع المعرفة ليس هو الموضوع الخارجي في احد اشكاله وانماط حركته ، وانما هو موضوع آخر تؤسسه المعرفة بنفسها ولنفسها في اطار اشكالية مفاهيمية صرفة . وعليه فان البيولوجية مثلا لا تدرس الكائنات الحية ولا المادة الحية كموضوع خارج وعي العالم البيولوجي وانما تدرس حياة أخرى متميزة عن الحياة العادية ، وتوجد في الاشكالية المفاهيمية لعلماء البيولوجيا . ودون النقد التفصيلي حاليا لهذه الاطروحة ، يبدو من الصعب نكران صبغتها المثالية ، اذ ان خصوصية موضوع كل علم واختلاف تحديد الموضوع في العلم الواحد خلال مراحل نموه لا يسوغ ان يستنتج منهما تمايز موضوع المعرفة مطلقا عن الموضوع الخارجي المعطى ، والذي ليس سوى المادة المتحركة بما فيها الانسان الفاعل المفكر . اذا كان موضوع المعرفة متميزا عن الموضوع الخارجي وعن

الممارسة العملية للبشر ، فهو يتجسد إذن في المفاهيم العقلية ، إذ لا يمكن أن يوجد في مكان آخر . والمفاهيم هي أفكار . ومن ثم فالأطروحة التوسيرية لا تبدو أن تكون طبعة جديدة لأحدى أطروحات ديكرت ، حيث يعتقد هذا الأخير أن اسلم منطلق للعقل يتمثل في الأفكار الفطرية البسيطة والمتميزة التي تستغني عن كل معيار خارجي لاثباتها وتحقيق اليقين في العمل الصرف . صحيح أن ديكرت يسمي الأفكار إلى حسنة وعظيمة فطرية ومزدوجة . وصحيح أن التوسر يحدد للمعرفة ، في أعقاب ديكرت ، منطلقا ثلاثي البنية يتضمن الاحساسات والعناصر الأيديولوجية والعناصر التقنية . لكنهما يذهبان معا إلى أن المنطلق السليم للعقل هو المفهوم الصرف الذي يستغني عن كل اختبار لثبوته العلمي . ويمكن القول أن التوسر قد أسس ضمنا نوعا من « الكونيتو » ، أنا أفكر إذن أنا أعرف ، في مقابل الكوجيتو الصريح عند ديكرت « أنا أفكر إذن أنا موجود » . كل ما هناك أن « الكونيتو » هو الاسم الجديد الذي اتخذ الكوجيتو في نظرية المعرفة الصرف بعد ما نشأ عند ديكرت في الحقل الأنطولوجي (نظرية الوجود) ، بيد أنه في عصر التقدم الكاسح للعلوم خجل عن الصدع بهويته المثالية . العقل في الحالتين هو المصدر المستقل للأفكار اليقينية وإن كان تارة يكتفي بتقبل أفكار فطرية بسيطة ومتميزة ، وتارة « يؤسس » إشكالية مفاهيمية معقدة . في الحالتين مثالية عقلانية تفصل منتوجات العقل عن الموضوع الخارجي وعن الممارسة العملية . وهذا المنطلق الفلسفي هو الذي ولد « موضوع المعرفة المتميز عن الموضوع للواقعي » ، و « الممارسة النظرية المستقلة عن باقي الممارسات » ، و « القطيعة النهائية كأساس للعلم » ، وتحديد مقاييس الموضوعية في الصفة المتناسقة لكل نظرية أي في خصائصها الشكلية المستقرة ظاهريا بعيدا عن حركة الموضوع وتبدلاته ، وبعيدا حتى عن الحركة التاريخية للفكر العلمي . الكتاب الثابت ، بمضامينه المتناسقة.. هو موضوع المعرفة ، لذا تجدر عبادة الكتب . التوسر إذن ، لم يحدث قطيعة نهائية مع ديكرت .

وفي مجال اللسانيات وتورماتها الأبيستمولوجية المبتذلة ، نجد أن بعض الباحثين يريدون العثور على أسباب التخلف العلمي ، بل والاجتماعي للعرب ، في بنيات اللغة العربية ، بدل تفسير بنيات اللغة العربية على ضوء بنيات النفسية العربية ، وبنيات المجتمع العربي . ولذا ينزع هؤلاء إلى إبراز ما هو « ثابت » و « مستقر » في الفكر العربي ، مراعاة للنظرة اللاتاريخية لبنيات العقل على اعتبارها تنفي الحركة والتبدل ، وتفصل الأشكال الأيديولوجية عن التاريخ الاجتماعي ، أو تجمدهما معا ، أن هي

ربطتهما ، في نطاق ما هو « منسجم » و متناسق ، في مرحلة تاريخية معينة يصرف النظر عن تناقضاتها المميزة .

المهم اذن ان ثمة اهتمامات شمولية وتجريدية تشغل من يعنون بشؤون الفكر عندنا ، بدل الانكماش في حدود الظواهر المحلية ، « البسيطة » ، الجزئية ، ففي وعي مثقفينا اذن ، على ما يبدو ، معضلة منهجية قائمة الذات ، يمكن صياغتها كما يلي : **ما هو المنهج الاصلح في التحليل ؟** . ف سواء تعلق الامر بتحليل جانب من الواقع الخارجي ، او بتحليل نص أدبي او ايدولوجي ، او بتحليل جانب من نفسية الانسان او معرفته العلمية ، يبدو ان ثمة منهجا واحدا هو « المنهج الاصلح » ، في كل الحالات . وقبل مناقشة هذه المعضلة ، لا بد من ملاحظة حول الخاصية المشتركة بين معظم الاجوبة الخاصة عن هذا التساؤل العام . فالمهتم بالفلسفة يطرح غالبا ان المنهج الاصلح يتمثل في مباديء العقل والمنطق ، والاديب يرى انه يتمثل في مباديء اللسان ، والمؤرخ ينزع الى ان المنهج الاصلح يضمه الوعي التاريخي او « التاريخانية » . وقد لا يكون من الصعفة ان مجال التخصص الاكاديمي لكل من هؤلاء المفكرين ، أي مجال ممارسته المهنية المختصة ، او ، بعبارة أخرى ، مسقط رأس افكاره في احدى شعب الجامعة ، يحدد مباشرة نسب المنهج الاصلح في نظره . دهليز التاريخ يعطينا التاريخانية ، وقسم الفلسفة والافكار يعطي العقلانية المثالية في الغالب ، ودهليز الادب واللغات يعطينا الينوية (نسبة الى بناء او تركيب الجمل ؟) وكليات أخرى تصدر التجريبية .

في هذه الحالات لا تنحصر « تبعية » النظرية بالنسبة للممارسة فهي كون كل ميدان متخصص يؤسس منهجا خاصا به يلائمه . لا ، بل ان كل ممارسة جامعية متخصصة تريد ان تجعل من نظريتها المنهجية المتميزة المنهج العام والاصلح بالذات . هكذا تتولد العمومية المزعومة للنظرية عن الخصوصية الفعلية للممارسات الجامعية المتنوعة . وعليه فالممارسة تولد الخطأ والصواب معا ، رغم انها هي في آخر المطاف مقياس للصواب . اذا كانت مختلف التخصصات الثقافية تولد تعميمات منهجية ، واذا كان هذا يؤدي أحيانا الى الطرح العبثي لتفوق كل جزء على كل الاجزاء ، أي الى ادعاء تفوق كل منهج خصوصي على كل المناهج ، فلا بد من التاكيد على الجانب الآخر للمسألة ، وهو ايجابية ظاهرة الاهتمام بالمنهج العلمي والالتزام التاريخي على امتداد الحقل الثقافي . فهذه الظاهرة في حد ذاتها أساس ملائم لنمو المعرفة العلمية المرتبطة بحركة المجتمع . كل ما هناك ان المسائل المنهجية عندما تختلط ، عن وعي أو غير وعي ، بمقولات فلسفية غيـر

موضوعية تؤدي الى تشويش الوعي العلمي منهاجا ومضمونا . والحالة ان القضايا المنهجية ذات الصفة العمومية يستعصى فصلها مطلقا عن قضايا نظرية المعرفة . لذلك يبدو ان المسألة لا تتمثل في البحث عن المنهج الاصلح مطلقا . وانما في تحديد مضمون المنهج . فماذا يتضمنه هذا المفهوم ؟

ب) المنهج والابستمولوجية والجدلية :

يقصد « بالمنهج » عادة جملة العمليات العقلية والاساليب والخطوات التجريبية المستعملة لمعرفة الموضوع . ويبدو ان مفهوم المنهج ينقسم منذ الوهلة الاولى على نفسه ، او قل ان لمسألة المنهج منذ البداية وجهين :

I - فئمة مسائل منهجية تتعلق بأشكال وطرائق التفاعل بين ذات المعرفة وموضوعها بصفة عامة . وتتعلق هذه المسائل بالسمات المشتركة بين عمليات المعرفة ، اللامتناهية ، على اختلاف مواضيعها وتباين نوعيات الفعل المعرفي للذات فيها . وبهذا المعنى يبدو جليا ان قضية المنهج ، بالمفهوم العام ترتبط عضويا بقضايا نظرية المعرفة ، والابستمولوجيا العامة ، بل قل انها مندمجة فيها .

فموضوع الابستمولوجيا هو ، على حد تعبير جان بياجى ، « دراسة كيفية الانتقال المستمر من مستوى أدنى للمعرفة الى مستوى أرقى » . ونظرا لان هذا الانتقال لا يتم بمجرد تراكم آلي للمعارف ، وانما من خلال التفاعل والتحويل المتبادل للذات والموضوع ، ثم نظرا لان هذا الانتقال تلعب فيه « الأدوات » الاختبارية والعقلية ، (والانتاجية) للذات العارفة دورا أساسيا ، فان الدراسة الابستمولوجية لنمو المعرفة وترقي مستوياتها يتضمن بالضرورة دراسة المسائل المنهجية العامة . عندئذ لا يبقى حل « المسألة المنهجية » رهينا باقتناء هذا المبدأ أو ذاك ومحاولة تعميمه ، انطلاقا من موقف فلسفي أو نشاط ثقافي أو علمي متخصص . بل ان طرح المسألة ، وبالأحرى حلها ، يصبح خاضعا بالضرورة لسياق واسلوب وقوانين علم المعرفة أو الابستمولوجيا ، سواء فيما يميزه كعلم مستقل قائم بذاته أو فيما يربطه بكافة العلوم الأخرى . وان صح ان علم المعرفة هذا لا يسوغ ان يطلى على مختلف العلوم قسرا منهاجا وطرائق البحث فيها ، فهو صحيح اذن بالمقابل ان أية « منهجية عامة » لا يمكن استنباطها في حدود علم واحد منعزل أو نشاط ثقافي خاص ، دون الوعي بالقضايا المنهجية للعلوم الأخرى ، ودون الطرح العلمي والحل العلمي للمسائل المنهجية العامة في اطار علم المعرفة العام .

2 - وثمة من جهة ثانية مسائل منهجية تتعلق بكيفية حل قضايا محددة في دائرة علم معين ذي موضوع محدد (بيولوجيا ، منطق ، فيزياء ، اقتصاد ،

الخ ...) . وبهذا المعنى فإن القضية المنهجية لا تعود قضية اختيار ايديولوجي قسري ، ولا حتى قضية استنباط آلي من خلاصات الابدستمولوجية العامة مهما بلغت أهمية هذه الأخيرة كمنار عام ؛ إنما يكون حل وتقديم المناهج في هذا العلم أو ذاك وثيقا الارتباط بتقديم العلم المعنى فكرا وتجريبا ، من خلال المناقشة والتجريب والابتكار على أساس الاحتكاك بالموضوع المحدد للعلم المعنى ، وتبادل التأثير والتأثر مع الأبحاث العلمية الأخرى بما فيها علم المعرفة العام . في هذه الحالة تندمج المسائل المنهجية لكل علم من العلوم بهذا العلم نفسه (منهجية لسنية ، منهجية اقتصادية ، تاريخية بيولوجية الخ ...) (2) .

معنى هذا أن المناهج المختلفة لا يسوغ أن تشكل موضوعا منسجما ومحددا لعلم « منهجي » واحد يحدد طرائق ومسالك البحث في كل العلوم بصرف النظر عن التباين بين مواضيعها وعدم التجانس بين أدواتها . فالمسائل المنهجية الخصوصية تحل داخل كل علم بارتباط مع قضاياها المميزة وموضوعه الخاص ووسائله . والمسائل المنهجية العامة تصبح مسائل معرفية عامة ترتبط بالعلاقات والتفاعلات بين الذات والموضوع وتكون بالتالي موضوع علم محدد ، هو علم المعرفة ، أو الابدستمولوجيا .

ورب معترض يقول أن الجدلية مثلا منهج لمعرفة الواقع بوجه عام ، وأن علم الجدلية هو بالتالي علم المنهج العام الذي يتميز بكونه لا يصلح في دائرة بعض العلوم دون غيرها ، ولا يندمج بكل بساطة في إطار الابدستمولوجيا بمعناها المتداول . ولعلها مناسبة طيبة لتوضيح نقطة جوهرية بخصوص الجدلية والابدستمولوجيا معا .

فقوانين الجدلية لا تفرض على الواقع ، أي على موضوعات العلوم ، فرضا ، بل أن هذه القوانين هي أعم ميزات الحركة (حركة المادة والمجتمع والفكر) وهي مستخلصة من الواقع المتحرك على اختلاف وجوهه بناء على المعرفة الموضوعية بأنماط حركة المادة والمجتمع والفكر ، تلك المعرفة التي توفرها مختلف العلوم . والمهم هنا أن المعرفة الصحيحة بالقوانين الجدلية والاسترشاد بها في البحث العلمي يسهل إلى حد كبير طرح المسائل النظرية - المنهجية والتطبيقية داخل كل علم طرحا صحيحا وحلها خلا صحيحا . بيد أن الجدلية لا تبديد سحريا المسائل المنهجية والنظرية والتطبيقية في كل العمليات المعرفية ، ولا لبطل العلم بكامله وأصبحت مختلف شعبه فروعاً لعلم وحيد : الجدل . وبعبارة أخرى فالوعي بقوانين الجدلية ، بصفتها أعم القوانين المشتركة بين كل أنماط الحركة ، يساعد جيدا على تقدم العلوم الموضوعية المختلفة ، بيد أن الجدلية لا تكون جيدة

هكذا الا بقدر ما تعتمد على الخلاصات العلمية المشتركة بين ميادين البحث المختلفة . فليست الجدلية اساس العلوم او جذرها . بل العلوم اساس الوعي الجدلي الذي يمثل ثمرتها . واذا صح ان تغيير الجدلية مختلف العلوم ، فذلك خليق بها اذا هي استمدت طاقة نورها من تيار الخلاصات الموحدة والمقتسبة في مختلف العلوم ، وليس من مجرد الالهام الماورائي والايمان الذاتي مهما صفا وطهر .

ان قانون وحدة وصراع المتناقضات في صلب الاشياء والظواهر ، كاساس لحركتها ، وقانون التحول النوعي بناء على التراكم الكمي ، وغيرها من قوانين الجدل تستمد أهميتها وصلاحيتها من كونها مستقاة من المعرفة الموضوعية بما تشترك فيه اشكال حركة الواقع والفكر من خصائص عامة . واذا كانت هذه القوانين تنقلب الى منهج ملائم لتحليل حركة الواقع والفكر فهي تبقى « منهجية » عامة ، لا تختص بهذا الميدان أو ذاك ، ولا تقني عن التحليل الملموس لواقع ملموس ، رغم وبفضل الاسترشاد بها ؛ ثم ان اغناء وتطوير وتقويم تلك القوانين - المنهج ، لا يتم بانفصال عن تقدم مختلف العلوم (بما فيها علم المجتمع والسياسة والحرب) ، بل يعتمد على هذا التقدم .

لكن ما هي ، في هذه الحال ، العلاقة بين الاستيمولوجيا أو علم المعرفة من جهة والجدلية من جهة ثانية .

يبدو لاول وهلة اختلاف عميق بين الجدلية والاستيمولوجيا من حيث ان الاولى تهتم باستخلاص أعم قوانين حركة الاشياء والظواهر (الاجتماعية والمادية والفكرية) ، في حين ان اهتمام الثانية ينصب بصفة خاصة ، في المعنى المصري المتداول ، على اساس المعرفة اي الكيفية التي يتم بها تحقق وتقدم المعرفة ، بناء على تحليل علاقات الذات والموضوع في مستويات التفاعل العادي أو العفوي ، كما في مستويات التفاعل للعلمي المنظم على اختلاف ميادين البحث . لكن ثمة ملاحظتين : - الاولى ان الاستيمولوجيا لا يمكنها التقدم بدون استيعاب أهم خلاصات العلوم المختلفة في كل مرحلة سواء منها علوم الطبيعة أو علوم الانسان والمجتمع أو علوم العقل ، (منطق ، رياضيات) . فهذا الاستيعاب يمثل مقدمة ضرورية لتحليل علاقات الذات والموضوع في السلسل المعرفي ؛ بل ان موضوع الاستيمولوجيا يتضمن سلسل تكون هذه المعارف ذاتها بوجهيه التجريبي والعقلي ، انطلاقا من مستويات معرفية أو علمية سابقة . والجدلية بدورها لا يمكنها التقدم في تكوين خلاصة أعم قوانين حركة المادة والمجتمع والفكر الا اذا توفر لها استيعاب أهم خلاصات العلوم المختلفة ، فالمرتكز الاول واحد ان في

الحالتين - والملاحظة الثانية ان الاستمولوجية المعاصرة ، في قمتهما التي بلغت مع العالم الكبير جان بياجى ، مالت صراحة للاتجاه « العلانقي الجدلي » على حد قول العالم الكبير ، وحملت في طي اكتشافاتها الهامة تأكيد لقوانين الجدل ، وذلك في تصورهما للذات والموضوع ، وفي تصورهما لمسلسل تكون البنيات المعرفية ، وفي خلاصاتها بصدد الربط بين أهم النتائج الراهنة للعلوم الاساسية وتقويمها الخ ... والا هم من ذلك ان استمولوجية جان بياجى ومركز الابحاث الذي يديره في جنيف خلصت بوضوح الى ان هناك تطابقا بين القوانين العامة لحركة المادة على المستويات الفيزيائية - الكيماوية والبيولوجية من جهة وبين القوانين العامة لحركة الدماغ من جهة ثانية والقوانين العامة للبنيات المعرفية (أو بعبارة أخرى بنيات « العقل ») من جهة ثالثة . وانطلاقا من هذه النقطة فان المجهود الجدلي والمجهود الاستمولوجي لاستخلاص اعم القوانين المشتركة بين أوجه الحركة المادية والمجتمعية والفكرية بارتباط مع تقدم العلوم المختلفة بما فيها نظرية المعرفة (أي كيفية تكون المعارف) : يصبح مجهودا واحدا ذا مصب واحد . واذا كانت الاستمولوجيا قد وصلت اذن في مرحلة نضجها الى نفس المقولة الجدلية في وجود قوانين عامة مشتركة بين جميع وجوه الحركة ، مادية كانت أم معرفية ، واصبح مطروحا عليها ان تعود لتتخذ هذه القوانين كمرتكز وكمنطلق على أساس تطورها من خلال استيعاب الخلاصات العلمية العامة ومن خلال تعميق قوانين المسلسلات المعرفية ، فان الجدلية من جهتها تعد منذ البداية نوعا من الاستمولوجية ، أو نظرية للمعرفة ، من حيث انها صاغت عددا من المبادئ المعرفية الاساسية في موضوع علاقات النظرية بالممارسة والفكر بالواقع والذات بالموضوع والبنيان العقلي بالنشاط الاختباري والصواب بالخطا الخ ... كما ان الجدلية بتصورها اللولبي اللا محدود للمسلسل المعرفي نفسه ، ويتاكدها على القوانين الاعم ، المشتركة بين حركة العقل والذات وبين مختلف انماط حركة الواقع والموضوع ، قد استبقت اهم وأحدث الخلاصات العلمية للاستمولوجية المعاصرة في جانبها الجاد غير المبثقل .

وقد لا نكون بعيدين الآن عن مرحلة تتحد فيها مختلف أوجه « الفلسفة » العلمية في علم واحد يمشي على ساقين : (1) استخلاص القوانين العامة لكل أشكال الحركة ، (2) دراسة المسلسلات المعرفية في وحدتها وتمايزها حسب مراحل وأشكال تقدم المعرفة تاريخيا (على مستوى حياة البشرية) ، ونفسيا (على مستوى حياة الفرد - ذات المعرفة) ، وايدولوجيا (على مستوى حياة الطبقات) ، مع اعتبار أوجه التداخل بين هذه المستويات :

مثل هذا العلم وجد في الاصل تابعا « للميتافيزيقا » ، ثم وجد منفصلا

بعضه عن بعض (ابستمولوجيا) (بالمعنى الضيق) ، ابيولوجيا ، جدلية ، تاريخ العلم والمعرفة والعقائد الخ ...)

ان المعنى الاصيل للابستمولوجيا ، هو « اصول المعرفة » ، أي علم المعرفة ، ولاصول المعرفة وجهان :

(I) وجه خلاصي ، كوني ، تعميمي ، يتضمن القوانين الاعم لحركة المادة والفكر ، وهو يعطينا المرتكزات العامة لكل معرفة مهما كانت ، بصرف النظر عن مضامينها الخاصة ، تلك المرتكزات التي لا يمكن أن تكون سوى القوانين المستخلصة من الدراسة العلمية للذات والمادة في مختلف أنماط حركتهما ، ويعطينا أيضا وبذات الوقت الميزات العامة لكل مسلسل معرفي باعتبار هذا الأخير حركة تفاعل بين الذات والموضوع ، تخضع لحركة ، لاعم قوانين الحركة في الكون . بيد ان ميزات المسلسل المعرفي بوجه عام تفترض وتؤدي في آن معا ضرورة علمية أخرى ، لا مناص منها ، وهي تحليل مسلسلات المعرفة على ضوء الميزات العامة تلك ، وهنا يأتي :

(2) الوجه التحليلي ، الملموس والاختياري لاصول المعرفة ، أي دراسة كيفية تحقق التراكمات والثورات المعرفية في مختلف الميادين وعلى مختلف المستويات من خلال التفاعل بين الذات في شكل من أشكالها (فرد ، طيقة ، مجتمع ،) وفي مرحلة معينة من نموها ، وبين الموضوع في أحد أشكاله وأنماط حركته .

إذا كان موضوع الابستمولوجية هو دراسة تقدم المعرفة من الأدنى الى الأرقى فإن ميزة المعرفة انها علاقة معينة بين الذات والموضوع ، وتفترض دراستها معرفة ما هو مشترك من القوانين بين طرفيها ، وهي المسألة التي تتطلب تلخيص وتركيب ما تقدمه مختلف العلوم المتخصصة في دراسة الجوانب المختلفة للإنسان والمجتمع والمادة ، كما تستلزم تلخيص وتركيب ما هو مشترك من القوانين بين المسلسلات المعرفية بعد دراستها العلمية ، وتؤدي في آخر المطاف الى طرح قضايا ومسائل جديدة للبحث والتطوير في مضمار صياغة وتصحيح وإغناء الوعي بالقوانين العامة لحركة الأشياء والأفكار .

فـ « الابستمولوجيا - الجدلية » ، إذن تنطلق من العلوم المختلفة لتطوير النشاط العلمي المتخصص في مجال نمو المعرفة وتعود لطرح قضايا جديدة وتنشيط البحث العلمي في مختلف الميادين بما في ذلك علم المعرفة .

في نظرية المعرفة الهيجلية كانت قوانين العقل المطلق المتجسدة في الجدلية المثالية هي ذات قوانين التاريخ والطبيعة المعروفة وعموم الكون المجهول ، ومهما اختلفت أنماط حركة الكون فقد جعل لها هيجل أصلا واحدا

وصياغة عامة واحدة هما العقل وجدليته ، وفوق هذا حبس هيجل مضمون ذلك الاصل وتلك الصياغة في تصور هيجل بالذات للعقل وحركته . ويتبين من نتائج الاستمولوجيا المصرية ان لحركة المادة والعقل بالفعل قوانين عامة ومشاركة على اختلاف انماط ومستويات حركة كل منهما ، لكن ثمة فروقا جذرية مع الهيجلية ؛ يتمثل اولها في ان القوانين الاعم لحركة المادة على المستويات الفيزيكيماوية والبيولوجية والنورولوجية (وحتى النفسية) هي اساس قوانين العقل الواعي ومنطلقه وليس العكس ؛ وثانيها ان صياغة القوانين العامة للمادة والعقل معا لا تحدهما الضرورات الذاتية لنظام ابيدولوجي فلسفي معين ، وانما تظل مفتوحة على تقدم العلوم الموضوعية بما فيها علوم الانسان وعلم المعرفة نفسه كعلم لا يستغني عن الاختبار . وجدير بالملاحظة ان هذا الوعي المعرفي الجديد لم ينشأ اول الامر في اطار دراسة كيفية حصول المعرفة وتقدمها من حيث البنيات الداخلية للذات العارفة (على غرار ما يحققه الآن علم النفس التكويني والاستمولوجيا المعاصرة) . وانما نشأ ذلك الوعي المعرفي الجديد ، (الذي ليس سوى المادية الجدلية) في منطقة الاحتكاك بين الوعي الخارجي للناس وحياتهم ، أي في ميدان دراسة الوعي الايديولوجي ونقده ، بناء على الدراسة العلمية للاقتصاد والسياسة والحرب والعائلة وعموم الحياة الاجتماعية . وفي هذه الحقيقة التاريخية تأكيد لاحدى الخلاصات المعرفية للاستمولوجية المعاصرة ومؤداهما ان الوعي يبدأ دائما من المنطقة الخارجية أي من النتائج المفبقة مباشرة عن الممارسة (هنا الايديولوجيا في ارتباطها بالحياة العامة) ، ويذهب صاعدا نحو البنيات الداخلية والضرورة التاريخية للمعرفة . فقبل ان تؤدي دراسة البنيات الداخلية للمعرفة الى خلاصات جدلية ، تم الوعي بالجدلية من خلال الاحتكاك بقوانين الاشياء واشكال الوعي الخارجي للناس علما وعملا .

يبدو اذن من الواضح ان علم « اصول المعرفة » يوجهه الخلاصتي التركيبي والتحليلي الاختباري يفترض نمو النشاط العلمي المتعدد التخصصات بموازاة نمو النشاط العلمي المتخصص ، وهو الامر الذي تفرضه الارتباطات اللامتناهية والتفاعلات بين مختلف انماط حركة المادة ، بما فيها المادة العاملة (جسم الانسان) وبما فيها المادة المفكرة (دماغ الانسان) . وعودة الى قضية المناهج ، يتضح اذن ان المنهج الجدلي باعتباره اعم منهج ممكن ، أي باعتبار اساسه العلمي العام ، يمثل في آخر المطاف اقوى برهان على ارتباط القضايا المنهجية العامة بعلم المعرفة ككل ، وذلك لان المنهج الجدلي هو الصياغة المنهجية لاصول المعرفة في وجهها الخلاصتي .

ولعله قد بات ضروريا عندئذ ربط « معضلتنا » المنهجية بعلم المعرفة وبقضايا نظرية المعرفة وبالتالي بكافة العلوم في خلاصاتها العامة الراهنة (تلك الخلاصات التي لا يسوغ اعتبارها ثابتة مع الاعتماد عليها) . وبهذا المعنى تجدر مواجهة بعض القضايا الفلسفية العامة مباشرة والاجابة عليها راسا وصراحة بدل اتخاذ مواقف ضعيفة بدعوى الانشغال بقضايا « منهجية » صرف . فاذا كان العلم قد طلق « الفلسفة » ، فلا بد من اعتبار كونه قد أنجب معها عددا من الاطفال لا زالوا ينمون ويتمتعون بصحة جيدة في حداث علم المعرفة المرتبط بالعلوم الاخرى . هؤلاء الاطفال مجموعة من الاطروحات في مضمار العلاقات العامة بين ذات المعرفة وموضوعها . وسياتي في الفقرة المخصصة لنقد بعض أوجه الاستمولوجية المبتذلة (الثوسر ، البنيوية ...) توضيح كيف أن « بعض المناهج » المحضة تتضمن في الواقع حسما ضمنيا أو صريحا لمسائل نظرية المعرفة بوجه عام رغم ما تدعيه أحيانا من تجاوز « جذري » واحتقار كامل لقضايا نظرية المعرفة الكلاسيكية . وقبل الانتقال الى التقويم السريع لنظرية المعرفة الكلاسيكية والى استلهاام بعض مكتسبات الاستمولوجية المعاصرة ، لا بد من التأكيد على ان عمليتي التقويم والاستلهاام لا يمكن ان تكونا الا نتيجة عمل طويل النفس يقوم على الدراسة الجدية والعلمية للمكتسبات المعرفية ، ويبقى على ارتباط بالتحليل الملوس للواقع الملوس ؛ ويبعد عن السفسطة « المفاهيمية » المنفصلة عن العلم والممارسة معا . كما ان عمليتي التقويم والاستلهاام لا يسوغ ان تتما من وجهة نظر متخصصة ضيقة تحاول تعميم مناهج خصوصية ضالحة مرحليا ضمن قضايا علم محدد لتجمل منها قوالب اجبارية لا بد من اخضاع كافة العلوم لها ولا بد من ان تكون اساس النظرة العامة للكون . لا يصح تعميم اي منهج معين الا اذا ثبت في علم المعرفة العام انه يشكل بنية أو وظيفة معينة تطبع الموضوع كيفما كان (في حركته) أو تطبع الذات المعرفية كيفما كانت (في حركتها المعرفية) ، اي انها تطبع العلاقة بين الذات والموضوع بشكل أو بآخر في احدى مراحل المسلسل المعرفي .

هوامش :

- (*) هذا المقال هو الاول في سلسلة مقالات للأخ توفيق السعيد حول « الاستمولوجيا المعاصرة » أو « علم المعرفة المعاصر » ، نشر في نشرنا ، بالتتابع ، ابتداء من هذا العدد .
- 1 - انظر مقبمة الكاتب للطبعة الثانية من كتاب « الايديولوجيا العربية المعاصرة » ، دار ماسبيرو ، باريس 1975 (بالفرنسية) .
- 2 - راجع ، بخصوص هذه النقطة ، مقال جان بياجي في مقبمة « المنطق والمعرفة العلمية » ، مجلدات لايبلياد (بالفرنسية) .

من النقد الى الأدب ..

محمد المدلاوي

تقديم

أزمة النقد : هذه عبارة أخذت تظهر تدريجيا في الملتقيات والمجلات والدوريات الادبية العربية في السنوات الاخيرة . وما لبقت أن اصبحت عقدة الساعة في تلك الاوساط ؛ حتى أن موضوعها أخذ يحتكر اعدادا كاملة ومقتالية من بعض المنشورات الأدبية .

• وإذا حاولنا أن نحدد بالتقريب ، لا بالضبط ، مفهوم « الأزمة » ، على العموم ، فإننا نجد مختلف استعمالات هذه الكلمة تتراوح ما بين الدلالة على الحالتين :

(I) قلة الشيء ، أو انعدامه كما في قولنا : (أزمة طر ، أزمة طاقة ، أزمة

ورق ...)

(2) حدوث خلل ما في الدورة العادية لسير عملية معينة ، كما في قولنا :

(أزمة اقتصادية ، أزمة سياسية ، قلبية ، نفسية ...) .

• وهاتان حالتان تشتركان في أن وجود كل منهما يؤدي الى خلل عام في

السير العادي (I) لنشاط معين (ميكانيكي ، فيزيولوجي ، نفسي ، اجتماعي)

إذا فلا يعدو أمر النقد أن يكون على إحدى الحالتين أو عليهما معا .

• ومن الواضح أن الأزمة كيفما كان نوعها تعتبر عادية من المنظور

الانساني ، وتستدعي بذلك تدخلا . الا أن هذا التدخل يستلزم أن يكون قد

حصل هناك وعي بوجود الأزمة . وهذا الوعي إنما يأتي نتيجة لمنبهات هي

اعراض الأزمة ؛ هذه الاعراض التي تبدو على شكل ظواهر مرفوضة بشكل

أو بآخر .

اذن ، فما هي الاعراض التي أدى تراكمها الى الانتقال من مرحلة الحس

الغامض الى مرحلة الادراك الواعي ومحاولة الصياغة ، هذه المحاولة التي

تجلت أخيرا في اتخاذ « أزمة النقد » موضوعا للبحث ؟

لقد بدأت بؤادر هذه الاعراض ترتسم في مجالين أساسيين من مجالات النشاط الأدبي :

(1) مجال البحث العلمي في الميادين الأدبية (مؤلفات ، رسائل جامعية ، محاضرات ، مقالات ...)

(2) تدريس الأدب في المدارس والجامعات .

• وهما مجالان مرتبطان ببعضهما ببعض ومنعكس عليه .

• وقد ارتسمت أعراض الأزمة النقدية في هذين المجالين نظرا لأن كل تناول ومعالجة لجانب من جوانب الأدب يفترض سبق موقف نقدي معين ، سواء أكان التناول على شكل ما اصطلح على تسميته بـ « تحليل النصوص » ، أم على شكل ما درج على تسميته بـ « تاريخ الأدب » ؛ وهما الشكلا اللذان تتراوح ما بينهما دراساتنا الأدبية .

وبناء على هذا يتحتم علينا الآن أن نخطو الخطوة الأولى في طريق صياغة المشكل الذي بدأنا ندرسه ، تلك الخطوة المتمثلة في التنبه إلى أن طبيعة النقد كعمل مواكب للأثر الأدبي ومسلط عليه سواء على مستوى النظرية أم على مستوى التطبيق تسلط الذات على الموضوع ، طبيعة تجعل من « أزمة النقد » عبارة عن مظهر وانعكاس لازمة أعم ، هي أزمة الأدب .

ولقد أوضح الأستاذ بنيس في سياق حديثه عن الوضعية النقدية أن الأزمة التي يعاني منها النقد لدينا هي أزمة كيف ، قبل أن تكون أزمة كم (2) . أي أن الأزمة المتحدث عنها هي بالأحرى أزمة بالمفهوم الثاني الذي تمت الإشارة إليه ، مفهوم الخلل الذي يصيب « شيئا » معينا .

فما هو « الشيء » الذي أصابه الخلل فيما نحن بصدد الحديث عنه ؟ إن هذا الشيء المختل هو الكيفية التي نعالج بها ونتصور بها وننظر بها إلى « مجموعة » من الانتاجات الاجتماعية التي استقر على تسميتها أعمالا أدبية ، والتي يعتبر انبهاهم وغموض مقاييس تحديدهما من صميم مظاهر الخلل الذي يعترى كيفية المعالجة كما سنرى .

ومن خلال هذا التحديد لموطن الخلل ، يتضح أن أزمة النقد هي أزمة أدب ، وأن أزمة الأدب ذات وجهين مرتبط أحدهما بالآخر وهما :

(1) أزمة الأدب على مستوى الموضوع .

(2) أزمة الأدب على مستوى المنهج .

فعلينا الآن أن نحاول صياغة المشكل على مستوى كل من الموضوع والمنهج قبل الشروع في معالجة كل منهما .

مشكل الموضوع

إن لكلمة أدب مفهومين اثنين :

(1) فهي ، من جهة ، تعني مجموعة ما من الانتاجات الاجتماعية التي

تتخذ اللغة هيكلها والتميزة بطبيعتها المباشرة (3) (شعر ، خطابة ، أساطير ، قصة ...) وهذا ما كان يعبر عنه بمصطلح « الادب الانشائي » .
(2) كما تعني من جهة أخرى مجموع الاعتمادات التي نتناول هذا الانتاج المباشر (الادب الانشائي) وتعالجه معالجات مختلفة . (تدوين ، تصنيف ، تاريخ ، تاويل ، تعليق ...) وتتميز هذه المعالجات بكونها منعكسة بطريقة غير مباشرة ، بمعنى أنها تتخذ لها موضوعا معينا هو الادب الانشائي المباشر ، وهذه المعالجات هي ما كان يعبر عنه بـ « الادب الوصفي » .

ومعلوم أن هذا التمييز يفترض ضمينا كون الادب الانشائي متقدما تكوينيا وتاريخيا على الادب الوصفي . ومعلوم كذلك أن الكلام عن مشكل الموضوع ومشكل المنهج إنما يعني الادب الوصفي باعتباره بحثا معينا في موضوع ما وبكيفية ما .

وإن كان الادب الانشائي هو موضوع الادب الوصفي من الناحية النظرية ، فإن رسم الحدود الملموسة لهذا الموضوع على الصعيد العلمي يخضع لنوعية منهج الدراسة ، أي للكيفية التي تعالج بها الآثار المباشرة . وقد عرفت الابحاث الادبية العربية منذ نشأتها عدة مناهج كان لكل منها الأثر في تحديد معالم موضوعه .

— ففي القرون الاولى للهجرة كان مفهوم الادب الانشائي مقصورا على « الماثور » من الشعر والنثر وأيام العرب كما وضع طه حسين في « في الادب الجاهلي » .

لكن ، ما معنى قولهم : « الماثور » ؟
معناه : كل ما تم الاحتفاظ به بالرواية أولا وبالتدوين ثانيا .
ويعني هذا منطقيا (الاحتفاظ !) وتاريخيا أنه قد كانت هناك آثار من الادب الانشائي مختلفة الانواع والاجناس والخصائص اللغوية لم يتم الاحتفاظ بها ، وبالتالي لم تدون فتكون من « الماثور » .

— وفي بداية النهضة أصبح مفهوم الادب الانشائي ينطوي تقريبا كل كلام وصل إلينا من عهد الحضارة الاسلامية سواء أكان شعر نخبه أم رسائل كتاب أم خطب استتفار أو عظة ، أم رسائل رسمية (توقيعات الخلفاء والولاة) أم أرجال شعبية (أرجال ابن قزمان مثلا) .

ولو كان بإمكان أدباء النهضة أن يعثروا على محاوره عمادية ليقالين في أسواق البصرة على عهد الرشيد مثلا لتلقفوها كثر نفيس جدير بمعالجة أدبية ، حتى ولو كانت المحاوره حديثا شعبيا في الشؤون اليومية الثقافية ولهجة تتقاطع فيها اللهجة العربية المحلية والفارسية والرومية .

- أما العقود الأخيرة فقد أصبحت فيها معالم وحدود الأدب الانشائي الذي يعتبر نظريا موضوع الدراسة الادبية أكثر انبثاقا وشفافية وانبها .
 فبالإضافة الى كل ما سبق ذكره ، أصبحت مختلف المقالات الصحفية جدية في نظر البعض بدراسة ادبية ؛ كما أن كل الانتاجات اللغوية الشعبية أصبحت من صميم الأدب الانشائي (امثال ، اساطير ، اهازيج ، ازجال ، نكت ، شعارات ..) ؛ كما أصبحت المذكرات الشخصية والالبومات وكل ما له علاقة بالطوايا والسرائر من أخصب المواضيع التي تتطلب معالجة ادبية في نظر البعض الآخر .

وإذا كان أدباء النهضة قد تأسفوا ضمينا على عدم توصلهم من تراث الماضي الا بعينات نخبوية ، مع شدة حاجتهم الى ما كان يعتبره الأدباء الاولون : الرواة منهم والمدونون لغوا وسقط متاع ، فان الاجيال الاخيرة لم تقف عند حد التأسف السلبي على « أخطاء » الرواة ، وانما خطت نحو موقف الايجاب بالالتفات الى ما يوفره لها العصر من نظائر ما ترفع الأقدمون على العبء به .

ويتمثل هذا الالتفات فيما نعرفه اليوم من موجة رد الاعتبار للأدب الشعبية المعاصرة ، ومحاولة « بعث » الثقافة الشعبية السالفة في حدود الامكان .

فما هو السبب الكامن وراء هذا المد والجزر الذي عرفته حدود ومعالم الأدب الانشائي ، موضوع الدراسة الادبية ؟

لقد سبقت الإشارة الى العلاقة الجلية بين الموضوع والمنهج :

فاذا بات من البديهي أن الموضوع المعين يساهم في تحديد منهج معين للدراسة ، مما جعل مناهج العلوم المضبوطة التي تتناول الظواهر الطبيعية كموضوع ، تتميز عن مناهج العلوم الانسانية التي تتناول الظواهر الانسانية كموضوع ، وإلى تمييز منهج كل علم من علوم المجموعة المضبوطة عن منهج غيره ، فكان هناك منهج للرياضيات وآخر للتجريبيات وثالث للطبيعيات حسب المستوى الذي يعالج من خلاله الموضوع العام الذي هو الطبيعة (مستوى الكم ، مستوى الحركة ، مستوى التطور ...) . إذا بات ذلك من البديهي ، فإن تحديد الموضوع وترتيب مستوياته ليس معطى من معطيات الواقع ، وانما هو عمل منهجي ونظرة معرفية معينة .

وفي هذا الصدد يقول « تزفيتان طودوروف » في كتابه « فن الشعر » :
 « بأن المنهج هو الذي يخلق الموضوع ، وأن موضوع علم من العلوم ليس معطى من معطيات الطبيعة وانما يمثل حضيصة عمل نظري (4) » .
 لقد كان هذا الاستطراد الابستمولوجي ضروريا لتوضيح انعكاسات

نوعية منهج الدراسة على تحديد ورسم معالم موضوعها . وفيما نحن بصدد البحث فيه ، كان هذا الاستطراد ضروريا لادراك ما يمكن ان يكون لنوعيته مناهج الدراسات الادبية على تحديد معالم موضوع تلك الدراسات أي أنه ضروري للتمهيد للجأبة على السؤال المطروح أعلاه .

وهكذا يستلزم الامر الانتقال من مشكل الموضوع الى المنهج أي الى الوجه الثاني من وجهي أزمة الادب .

مشكل المنهج

لم يكن الادب الانشائي قط في الحضارة العربية موضوعا علميا مقصودا لذاته كبداية ونهاية للبحث العلمي . لقد كان دائما قيمة ما .

وان استعارة كلمة « نقد » في أوج الحضارة العربية من مجالات الصيرفة والمالية الى مجال الآثار الادبية لامر دلالة دقيقة بهذا الصدد . وسنستعرض فيما يلي أهم القيم التي البستها (مبني للمجهول) الآثار الادبية عبر أهم فترات الحضارة العربية .

أ- عهد الرواية والتدوين :

ففي العقود الاولى للرواية والتدوين كانت للادب الانشائي قيمة تاويلية بمعنى أن معالجته لم تكن غاية علمية في ذاتها ، وانما كانت الغاية هي ما لتلك الآثار الادبية المعينة من قيمة تاويلية وتفسيرية للقرآن والسنة . فمن المعلوم أن الدراسات اللغوية نشأت كعمل اجتماعي وربما رسمي لضبط وتوقيف لغة القرآن والسنة النبوية معتمدة في اقامة قواعدها على الشواهد الشعرية والفثرية التي يتم انتقاؤها حسب معايير ليس هذا موضع تفصيلها . واذا نشأت الدراسات اللغوية في اطار علوم القرآن ، فان المعالجات الادبية نشأت أول ما نشأت في ظلال علوم اللغة ، نشأت في اطار البحث عن الشاهد والشاهد المضاد .

ويعتبر أبو عمرو بن العلاء الى جانب الكثيرين من الرواة التشخيص الملموس لتحاضن هذه العلوم بعضها بعضا ، ذلك انه كان قارنا ونحويسا وراوي .

واذا انتهي العلماء في آخر الامر الى صياغة وضعية العلوم بتصنيفها الى علوم غاية (علوم الشرع) وعلوم آلة (علوم اللسان والادب والمنطق ..) .

... كما فصل ابن خلدون في المقدمة : فان الادب بهذا الاعتبار كان في حظيرة علوم الآلة ومن الدرجة الثانية ، أي انه لم يكن الاهتمام به في حد ذاته غاية علمية ، وانما كانت غايته حصر مجموعة من النصوص المتوفرة على خصائص معينة والتي من شأنها أن تكون في مجموعها اطارا عاما متواترا لبنية لغوية (صوتية وصرفية ونحوية ودلالية) تبقى بفضلها النصوص

للمفحسة ذات شكل ومضمون محددين تواترا...
ومن هذا المنطلق كان منهج الدراسات الادبية **منهجاً معيارياً** ، وكان
العمل الادبي مجموعة عمليات توقيفية تتمثل في عمليتين متكاملتين :

(1) عملية جمع وتكوين اقتصر من الادب الانشائي بشبه الجزيرة على
ما من شأنه ان يؤدي الوظيفة الغائية اي ما يتوفر على قيمة تاويلية دون
غيره (اشعار كثير من القبائل ، الصلوات ، الوثنية ...) .

(2) عملية تمحيص وتنقية . واطراح لكثير من الآثار التي لا تستوجب
لمقتضيات القيمة التاويلية ، وذلك بمعايير « الفصاحة » و « الايمان »
وغيرهما .

والعمليتان متواكبتان مترابطتان بالطبع ، تتحدان في الموقف المعياري .

ب - عهد الدولة المركزية المتحضرة :

ولما تأسست الدولة العربية المركزية على هامش الجزيرة بتخوم الروم
أولاً ثم الفرس ثانياً اكتسبت الآثار الادبية قيمة اضافية أخرى هي **القيمة
التربوية** .

ولعل استعارة كلمة « أدب » مؤدب » من مجال التربية الى مجال معالجة
والشعر والنشر ، والايام ...» لامر ذو دلالة دقيقة بهذا الصدد كذلك ، ففي
الفترة التي تأسست فيها الدولة المركزية في خضم تحولات اجتماعية
واحتكاكات اجناسية وحضارية ، وعلى هامش شبه الجزيرة ما بين حضارتي
الروم والفرس ، أصبحت للآثار الادبية العربية قيمة تربوية بالاضافة الى
قيمتها التاويلية ؛ بمعنى ان معالجتها لم تكن غاية علمية في حد ذاتها ، ولم
تكن ذات قيمة تاويلية فقط ، وانما أصبحت لها أيضاً قيمة تربوية تتجلى
في انها تكتسب الهوية الثقافية والعرقية لاهل الحل والعقد من العرب ، أمام
قوة النفوذ الحضاري للاجناس التي احتكوا بها واختلطت بهم على كل
المستويات (السياسية والعسكرية والثقافية ...) . ومن أجل ذلك اتخذ
ال خلفاء والامراء والولاة والاعيان « مؤدبين » لابنائهم ، كما شملوا برعايتهم
كل مشتغل بمعالجة الآثار الادبية العربية حتى أصبح هذا الباب من اهم
الايواب المفتوحة أمام الموالى والفئات الوسطى للانحماج في المجتمع العربي
باكتساب الهوية الثقافية العربية وتمثل القيم السائدة .

ان اكتساب الآثار الادبية لقيمة الهوية قد وسع من دائرة مفهوم الأثر
الادبي لتشمل القصيدة والمحاورة والخبر والنسب والايام والاعراف ... على
شكل ما يقدمه لنا كتاب الاغانى الذي ألف برعاية من الرشيد .

وتجيب الإشارة الى ان اكتساب الآثار الادبية لقيمة الهوية لم يقتصر
على العرب ككل في وجه العجم خاصة ، بل تعداه الى القبائل العربية بعضها

في وجه البعض الآخر ، مما كان الى جانب عوامل أخرى - سياسية - في قبيل
ظاهرة النحل والانتحال التي جزع لها ادياء النهضة لطلاقا من مواقع منهجهم
الخاص كما سنرى .

وفي اطار الغاية التربوية المتمثلة في قيمة الهوية ، ظهرت مع الرقي
الحضاري قيمة أخرى هي القيمة الجمالية التي تحدد معايير الذوق والجمال
في اطار الهوية العربية .

وحول هذه القيمة الأخيرة تدور كل المعالجات الأدبية في اطار ما كان
يسمى بالنقد والموازنات مستخدمة معايير مثل (طبع / تكلف ، فصيح /
غير فصيح ، بليغ / غير بليغ) ساعية الى تمييز الجمال عن القبح والسى
حصر قسّمات الجمال أو تلمسها على الأقل وتعيين مصدرها (طبع ، لفظ ،
معنى ، نظم) . وهذه المعالجات هي التي أفضت في مجملها الى ما سمي
«بعمود الشعر» الذي يعتبر صياغة للنموذج الجمالي العربي حينئذ ، وتوفيقا
له واشهارا في وجه النماذج الجمالية للعناصر الأجنبية التي تعاضل نفوذها في
أوساط الحضارة العربية حينئذ ، والذي تم رسم خطوطه العريضة في قولهم :
« شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والأصابة في الوصف ،
والمقاربة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتتامها على تخير من لذيذ
الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له » . ومشكلة اللفظ للمعنى وشدة
اقتضائهما للقافية ... » . كما أفضت تلك المعالجات الى إبراز البلاغة
المعيارية التي أقيمت على شكل مقاييس وقواعد في خدمة عمود الشعر بتمييزها
لدرجات الجمال الفني : (غير فصيح ، فصيح ، أفصح ، غير بليغ ، بليغ ،
أبلغ ...) .

- وكل هذه المواقف المعيارية المختلفة (قيمة تاويلية ، تربوية ،
هوية وجمالية ...) إزاء الأثر الأدبي متداخلة من الناحية النفسية ويفضى
بعضها الى بعض ، وتشترك جميعا في موقفها الإيجابي إزاء الأثر الأدبي ، بمعنى
أنها لا تعالج موضوعها معالجة علمية هي غاية في ذاتها ، وإنما تجعل الموضوع
واسطة نحو غاية أخرى معينة .

ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يعتبر الأدب نشاطا ومرآة ورياضة وليس
علما له موضوع يعالج في حد ذاته لتعرف خصائصه وأعراضه .

- فبعد أن سلك علوم اللسان والمنطق والأدب في علوم الآلة نجده يقول
في باب : « علم الأدب » :

« هذا العلم (الأدب) لا موضوع له ينظر في اثبات عوارضه أو نفيها
وإنما المقصود به عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجابة في فني المنظوم
والمنثور على أساليب العرب ومناهجهم ... » .

اذن فمعالجة فني المنظوم والمنثور لم تكن قائمة لذاتها كبحث علمي وانما كانت نشاطا تربويا يكسب الملكة العربية . وما هذه الملكة الا استيعاب المقدره اللغويه ، ومقومات الهوية ، والقيم الاخلاقية والجمالية كما سبق ذكره .

وفي هذا الاطار العام المتميز بالموقف النفسي والمعالجات المعيارية استمرت مناهج الدراسات الادبية العربية مع تقلبات عرضية لا تمس الجوهر وذلك حتى بداية النهضة .

فما هو الجديد في ميدان الدراسات الادبية لدى رواد النهضة ؟

ج - بداية النهضة :

لقد تنبه طه حسين الى هذا الخلل المزمن الذي اعتري باستمرار منهج الدراسات الادبية العربية ، هذا الخلل المتمثل في اعتبارها - أنشطة ومرانات يقصد منها تهرتها بدل ان تكون ابحاثا علمية تنصب على موضوعها كفاية أولى واخيرة .

يقول طه حسين في كتاب « في الادب الجاهلي » :
« فالادب عندنا وسيلة الى الآن ، او قل ان الادب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلي والسياسي ، بل قل ان اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها وانما تدرس من حيث هي وسيلة لفهم القرآن والدين ... »
وامام هذه الوضعية نادى طه حسين باستقلال الادب كميدان جدير بان يكون موضوعا للبحث العلمي مقصودا لذاته ، فقال :

« انما اريد ان احدثك عن هذه الحرية التي يطمح فيها كل علم ناشئ ، ليستطيع ان يقوى وينمو ويأخذ بحظه في الحياة ، هذه الحرية التي تمكنه من ان ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ، ليس مدينا بحياته لعلوم اخرى ، او فنون اخرى ، او عوامل اجتماعية وسياسية وقبيلية اخرى ، اريد ان يظفر الادب بهذه الحرية التي تمكنه من ان يكون غاية لا وسيلة . »
فهل معنى هذا ان مدرسة طه حسين استطاعت تأسيس علم للادب قائم بذاته ومقصود لذاته « غير مدين بحياته لعلوم اخرى او فنون اخرى ، او عوامل اجتماعية وسياسية ودينية ... ؟ »

ان الناظر في الابحاث الادبية لهذه المدرسة ينتهي لا محالة الى الاجابة بالنفي ، اذ ما ان يجتاز مقدمة « في الادب الجاهلي » حتى يجد طه حسين نفسه يقوم باشياء اخرى (لغة الجاهلية ، حياة الجاهلية ، الصحة والنحل ، اللهجات ، السياسة ، الدين ، الشعوبية) لا يمكن تخديد هويتها بالضبط . ولكنها على أية حال لا تمثل ما نادى به ، المؤلف في مقدمة كتابه

من ضرورة معالجة الادب كغاية لا كوسيلة .
فكيف حدث هذا ؟

لقد عاد طه حسين من باريس وهو متشبع بالروح التي كانت سائدة في فرنسا آنذ في ميدان العلوم الانسانية ، هذه الروح المتمثلة في :

(1) سيادة المنهج التاريخي الفيلولوجي في ميدان اللغة .

(2) طغيان سوسيولوجيا دور كهاهيم .

(3) اعتماد الشك المنهجي الديكارتي .

وقد صادفت هذه المؤثرات ارضية تاريخية معينة في تاريخ الثقافة العربية ، هذه الارضية المتمثلة في مناخ ، النهضة و ، البعث ، حيث التفتت كل الانظار الى الوراء منقبة مستلهمه .

وانطلاقا من هذه الارضية و البعثية ، والاحيائية ومن تلك البنية الفكرية السالفة الذكر ، التفت طه حسين الى الادب العربي متاملا اياه من زاوية نظر ديكاكارت (الصحة والنحل ...) ومن وجهة نظر « دور كهاهيم » و « بوب » اي من حيث الدلالة الاجتماعية والتاريخية ، من حيث ان الادب بنية لغوية وفكرية تعكس بنية اجتماعية معينة في فترة تاريخية معينة . فمن هذه النظرة اخذ طه حسين يعالج الادب ، هذه النظرة التي تمت صياغتها فيما بعد في العبارة الشهيرة التي تنصدر مقدمة كل كتب الادب وهي : « الادب ابن بيئته » . فالادب اذن ابن بيئته متأثر بيئته . وانطلاقا من هذه القناعة نشأت في الدراسات الادبية العربية لتلك الفترة تلك القائمة المشهورة من المؤثرات : « السياسية الاقتصادية ، الدينية ، الاجتماعية ، الاحتكاك ... » والتي ما فتئت تطول وتتشعب متزاوجة ما بين حملة نابليون وعقد اللا شعور ! وانطلاقا من هذه القناعة أصبح هم الدارس الادبي المتمثلا في استكشاف تلك المؤثرات من خلال استقراء صفحة الاثر الادبي الذي هو بمثابة صفحة حساسة ينعكس عليها كل شيء .

وهكذا نلاحظ كيف ان طه حسين حاول تخليص الادب من ربكة الغايات (التأويل ، التبرية ...) التي كان يتخذ وسيلة لتحقيقها ، ولكن ليحمله من جديد في خدمة علوم اخرى اكثر تشعبا .

فاذا ثار طه حسين على القيمة التأويلية كغاية للمعالجات الادبية مع احتفاظه الضمني بنسب متفاوتة من القيمتين التبرويتين (الهوية ، القيم الجمالية) ، فانه قد ألبس المعالجات الادبية وبشكل قوي قيمة اخرى يستفاد من اعماله واعمال مدرسته ، بشكل ضمني لكنه واضح ، بان الادب وسيلة لتحقيقها . تلك القيمة هي القيمة الاخبارية .

فالآثر الادبي « ابن بيئته » ، وبالتالي فيبيئته تنعكس عليه وراثيا .

فهو اذن وثيقة تحمل دلالة ما ، أو نقول بلغة الاعلام : هو خطاب يحمل خبرا ما . وتتمثل مهمة الاديب حسب هذا التصور الدلالي للآثر الادبي في فك رموز الخطاب ، اي استخلاص الخبر (البيئة) عن طريق ترجمة القانون الادبي الى القانون اللغوي العادي . ولعل هذا التصور الدلالي للآثر الادبي هو الذي جعل طه حسين يجزئ لظاهرة النحل والانتحال بشكل لم يفعله ابن سلام الذي تتبع لها وأشار إليها دون كبير اكثراف نظرا لان الآثر الادبي بالنسبة اليه يمكن ان يحقق الغايتين التأويلية والتربوية بمجرد ان يستوفي بعض الخصائص الذاتية (فصاحة ، بلاغة .. ، وعمود الشعر) بقطع النظر عن مصدره . أما بالنسبة لطلح حسين ومدرسته التي اعتبرت الآثر الادبي وبقية دلالية قبل كل شيء ، فان اكتمال تلك الدلالة وفهم ذلك « الخطاب » لا يمكن ان يتم الا اذا كانت عملية الاخبار سالمة على الشكل المحدد في نظرية الاعلام على الشكل التالي .

- (1) عينية الباث (معرفة من يخاطبك) .
- (2) دقة القانون (دقة اللغة ، وضوح الخط ، دقة الشفرة ، .. عمود الشعر)
- (3) سلامة القناة الاخبارية (سلامة الجهاز ، سلامة الخط التلفوني ، ... سلامة المخطوط)
- (4) عينية المتلقي (اذا وصل خطاب الي غير من ارسل اليه فانه يساء فهمه)
- (5) اشتراك المصدر والمتلقي في استعمال نفس القانون

ولذلك فان اول ما قام به طه حسين ومدرسته هو اعادة اصلاح كل انواع الخلل التي أصابت بنية ومجرى الاخبار والاعلام بين جيلهم وبين البيئة المعينة التي يفترض انها تخاطبهم من خلال الآثار الادبية . ولذلك تصدى طه حسين ومدرسته لقضية النحل (عينية الباث) وقضية اللامعة الجامعية (دقة القانون) وقضايا التحقيقات (سلامة القناة الاخبارية) ... ان هذا التصور هو الذي جعل نقشا تاريخيا يكشف في رمال شبه الجزيرة تحفة في نظر هؤلاء انفس من كل سمط أو رائحة منحولة أو مشكوك فيها . وهكذا فتح الباب واسعا في المعالجات الادبية للتحريات التاريخية والتقنيات الاركيولوجية وحتى المسوح الجغرافية والتحليلات النفسية ... كل هذا من أجل فك دقيق وصحيح للخطاب الذي يحمله الآثر الادبي ، اي من أجل اعادة بناء « البيئة » ، هذه الاسرة المتعددة الآباء والامهات (طبيعة ، سياسة ، اقتصاد ، دين ، لغة ، غرائز ، عقد ...) والتي انجبت هذا المولود اليتيم الذي هو الآثر الادبي . هذا المولود الذي اصبح في اعين

الادباء عينة بيئية أو مرآة ومقياسا حراريا بحيث انه يعكس الميائسة والدين واللغة والحضارة بما فيها من بدخ وزهد وجوع وعطش ، بل أصبح الاثر الادبي جهازا متقدما يقيس كل شيء ويعكس كل شيء ، يعكس الضوء والحرارة والاشعاع والضغط الجوي والسياسي والديني والتقني والميتافيزيقي

وما لبث بعض ادباء النهضة أن سمعوا عن « عجائب » التحليل النفسي وتقنياته ، فتهافتوا عليه لفك بعض رموز الاثر الادبي . فاذا كان السابقون من رواد النهضة يركزون على اعادة بناء التاريخ والمجتمعات الدارسة من خلال استنطاقهم الآثار الادبية كما يقرأ العارفون خطوط الكف ، فان الآخرين انصرفوا الى اعادة بعث « شخصية الشاعر » من خلال التنقيب عن طوايا نفسيته وعقده النفسية كما تتراءى لهم من خلال شعره على ضوء « تقنيات التحليل النفسي » . فصنفوا الشخصيات الى متزنة ومنحرفة وصنفوا المنحرفة الى شهوانية وعدوانية وترجسية وأوديبية وأنانية ...

وإذا كان الاديب / المؤرخ / العالم الاجتماعي يتأرجح ما بين النص والتاريخ فيقرأ التاريخ من خلال النص تارة (وهذا هو مبداء النظري) ويستعين بمعطيات التاريخ على قراءة النص تارة أخرى (وتلك ضرورة عملية في نظره) ، فان الاديب / الطيب يتأرجح بين النص والبيوغرافيا والعقد النفسية . فيشخص العقدة من خلال النص تارة ثم يعمد الى السيرة ليجت فيها عن مظاهر العقدة وأعراضها ، أو يعمد الى تشخيص العقدة من خلال معطيات السيرة ثم يعمد الى البحث في النص عن انعكاسات لها حسب قوانين فك لغة اللا شعور .

وبين هذا الطرف وذلك يتأرجح هؤلاء وأولئك ، حتى اذا ما نقص الشاهد التاريخي أو العنصر السيروي ، التجأوا الى التصور واستبطان اغوارهم وشحذ قرائحهم لتكميل رسم صورة المجتمع أو شخصية الشاعر عن طريق الاستقاطات ، معتمدين على ما يسمونه « مقتضيات المنطق » ، « طبائع الاشياء » ، « خصائص النفس الانسانية » ... الخ .

وبعد أن يتم رسم الشخصيات وبعثها من القبور ثم تصنيفها ، تبدأ مرحلة المقارنة . وهي باب لا نهاية له ، لان هذا إما أن يماثل ذلك وإما أن يناقضة وإمنا أن يماثله في جوانب ويخالفه في جوانب أخرى . والحالات الثلاث تقبل كلها عملية المقارنة تمكن « الدارس » الادبي من الكلام والتأليف الى ما لا نهاية . اذ ان كل شيء يمكن أن يقارن بكل شيء . (المتنبى / ابن دراج / ابن هاني ، المعتزلي / شوقي ، شوقي / حافظ ، أبو نواس / أبو العتامية ، أبو نواس / بوداير ، رسالة الغفران / رسالة الزواجر والتوابع ، رسالة الغفران /

الكوميديا (اللاهية) ... الخ ، وإن كان هناك آخر .

وإن كان النقش التاريخي يعتبر وثيقة أنفـس من أي سمط أو رائعة منـحولة في نظر الاديب المؤرخ ، فإن المذكرات الشخصية والرسائل العادية والالمـوضات وكل الخبايا والسرائر والطوايا ، وكل ما من شأنه أن يكشف عن عورة الشاعر أو الكاتب ، يعتبر في نظر الاديب / الطبيب أنفـس من كل رائعة تذاع على العموم بمحض ارادة الشاعر .

ولقد انعكس هذا المنهج وذلك التصور لطبيعة المعالجات الابدعية على موضوعها باعادة رسم حدوده ومعالـمه .

فقد اصبح هذا الموضوع غير ذي حدود ؛ إذ أنه يمتد من المذكرات الشخصية الى النقوش الحجرية مروراً بكل دروب السيرة وتقلبات التاريخ ، لان كل هذا العالم الارضي « يفيد » الادب ؛ فاما أن يفيد هذا الكون الارضي بمساعدته لينا على فهم « النص الفريد » ، واما أن نشبت صحته أو زيفه اعتماداً على « تفوق » النص في ضوء القوانين الشمولية مثل « طبائع الامور » و « خصائص النفس الانسانية » .

— كما انعكس هذا التصور بطبيعة الحال على ما ينبغي أن تكون عليه آلة الدارس الادبي أو ما اصبح يسمى بـ « ثقافة الناقد » . لقد اصبح على هذه الآلة أن تكون جهازاً معرفياً لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها في رحاب ذلك الكون الارضي السالف للذكر .

فلـكي نعالـج قول أبي نواس :

دع عنه لومي فإن اللوم اغراء ودأوني بالتي كانت هي الداء

لا بد في رأي طه حسين من معرفة ابراهيم النظام ، ولمعرفة ابراهيم النظام لا بد من معرفة افكار المعتزلة ، ومن أجل ذلك لا بد من معرفة علم الكلام (5) ... ولا شك أن هذه السلسلة التوليدية يمكن أن تفضي حسب نوع الامزجة وتوارد الخواطر الفكرية والتاريخية الى كل الغايات : يمكن أن تفضي الى عالم المثل عن طريق افضاء علم الكلام الى الفلسفة الاسلامية فلاغريقية ؛ كما يمكن أن تفضي الى غياهب اللاشعور عن طريق افضاء علم الكلام الى نظرية الكسب ومناقشة الارادة الانسانية والقوة الغيبية الموجهة لها ؛ كما يمكن أن تفضي الى نظرية انشطارين عن طريق افضاء فلسفة افلاطون (نظرية المثل) الى فلسفة أبو قريط ومقارنة نظرية أبو قريط حول المادة والروح بنظرية انشطارين حول المادة والطاقة .

كل هذا ممكن بخليل أن العقاد تناول شعر أبي نواس فانتـهى به المطاف الى آتبية اللاشعور مروراً بميتولوجيا الاغريق بين (اسطورة نرجس) وذلك في سبيل وضع الاصبع على عقدة النرجسية لدى أبي نواس ؛ وبـدليل أن

النويهي قد انتهى به الامر في كلامه عن ثقافة الناقد الى الخبط في عالم البيولوجيا من جهاز عصبي وتفاعلات فيزيولوجية ووظائف الغدد الصماء والصنوبرية...

فالدارس الادبي الذي يبشر به هؤلاء هو نوع من الانسان الخارق الذي يتسع كل شيء علما والذي لم يظهر بعد ليملا الدنيا علما كما ملئت جهلا ! وهكذا فان مدرسة طه حسين « التاريخية » ، « الاجتماعية » ، وامتداداتها النفسية ، تلك المدرسة التي نادت بتخليص الادب من العلوم وكافة العوامل الخارجية ليصبح غاية لا وسيلة قد انتقلت من نهر وانتهدت باغراقه في بحر . فبعد ان كان الادب عبارة عن نظارة تاويلية واقرص تربوية اصبح الآن مرآة عريضة عاكسة . والمرآة كما هو معلوم تعكس كل شيء ماعدا نفسها . وبهذا بقي منهج الدراسات الادبية في نفس الموقف القديم اي الموقف النفسي من الموضوع المعالج ، أي الموقف الذي يتجاوز الموضوع باستمرار ويقفز عليه نحو الغاية النفسية .

وكل ما هناك أن مضمون الغاية يتغير حسب الشعارات التي تفرضها اللحظة التاريخية . أما مبدأ الغاية والثمرة فقد بقي محرك كل معالجة أدبية . فلنبحث الآن الازمة الحالية للدراسات الادبية على ضوء ما سلف ذكره .

د - العقود الاخيرة :

أما العقود الاخيرة التي بدأت تستفحل فيها الازمة وتبرز اعراضها الى حيز الوعي ، فان منهج مدرسة النهضة لم يتغير فيها في جوهره ونوعه ، وإنما ترسخ في درجته مع ما تقتضيه شعارات لحظتنا التاريخية من تغيير في مضمون الغاية أو الثورة أو ، بشكل أكثر دقة ، في مضمون القيمة الاخبارية والاعلامية المتوخاة من معالجة الاثر الادبي الذي ما زلنا ننظر اليه كمرآة وبشكل أكثر قناعة والاحاطة .

ويتضح هذا الترسخ في الدرجة وذاك التغيير في مضمون القيمة الاخبارية على ثلاث مستويات هي :

- مفهوم الاثر الادبي .

- اهتمام الدارس الادبي .

- طبيعة الانتاج الادبي .

فلنفصل الكلام عن كل من هذه المستويات .

1 - على مستوى مفهوم الاثر الادبي :

بعد أن خيل للبعض ان الصرح الدارس للمجتمعات القديمة قد تمت إعادة ترميم جدارته ، وأن رفات الشخصيات قد سوي حتى لبنان ونفخت فيه الروح ، بعد أن خيل للبعض أن ذلك قد تم بفضل الحملة الطويلة التي

عنف (بضم العين) فيها التاريخ ونكل فيها بارواح الشهداء ، أي عن طريق عملية «التحميض» التاريخي والاجتماعي والنفسي للأثار الأدبية ... بعد أن خيل ذلك للبعض ، اتجهت الأنظار إلى اللحظة المعاشة لتكون حقلا لتلك العمليات المخبرية .

ويجب ألا نتصور بأن هذه التحولات تتعاقب تعاقبا منفصلا كأنفصال العدد ، فالحقيقة أن بعضها يتطور عن بعض في تداخل واتصال كاتصال الأجيال . ففي نفس الوقت الذي كان فيه العقاد يقرأ التاريخ وينفخ الروح في أبي نواس وابن الرومي والمعري من خلال النارجح ما بين النصوص والتاريخ والسيرة ، كان هو نفسه (العقاد) قد وضع شوقي « في الميزان » ليرى مدى انعكاسه وانعكاس مضجعه على آثاره .

وبما أن الأثر الأدبي عبارة عن مرآة تعكس كل شيء ، وبما أن مهمة الدارس الأدبي تتمثل في فك الرموز واستخلاص القيمة الإخبارية ، وبما أن رواد النهضة قد تأسفوا على عدم توصلهم بما يكفي من الآثار الأدبية الأكثر عكسا للمجتمع (أزجال ، أهاريج ، لهجات ..) مما جعلهم يستعصون عنها بالوثائق التاريخية المحض وحتى بالنقوش التي يفضلونها عن الآثار الأدبية « المشبوهة » ، فإن الجيل الجديد الذي اتجهت أنظاره إلى مجتمعه ليقرأه ويطلع عليه من خلال الرموز الأدبية (١) ، قد أخذ ينتبه إلى كثير من المجالات الدلالية التي يمكن أن يقرأ المجتمع من خلالها والتي ما زال الأدباء غافلين عنها .

وبذلك أخذ مفهوم الأثر الأدبي يتسع ليشمل الأزجال الشعبية والأهاريج والأمثال والنكت والفولكلور وحتى الفنون التشكيلية (١) بالإضافة إلى المذكرات والالبومات ، وزيادة على الصحافة والنشرات ... الخ ، إن كان هناك آخر .

فكل هذا العالم يلعب وكل شيء لاص فيه ينعكس عليه المجتمع والأشخاص والشخصيات والصراع بأنواعه ، وبذلك يكون جديرا بأن يشمل موضوع الأدب لكي يعالجه الدارس الأدبي قصد استخلاص دلالاته .

2 - على مستوى اهتمام الدارس الأدبي :

لقد رأينا في البداية كيف أن الشعار الذي تفرضه اللحظة التاريخية يحدد مضمون القيمة التي تحرك المعالجات الأدبية ؛ فكانت هذه القيمة تاويلية في لحظة علوم القرآن ، ثم أضيفت لها شحنة تربوية (هوية ، فوق) في لحظة الدولة العربية وما عرفت من احتكاك عرقي وحضاري ، ثم أصبحت إخبارية في لحظة النهضة وما استلزمت من تقنيات تاريخية . وسنرى الآن كيف أن الشعارات التي تفرزها اللحظات التاريخية الراهنة وتفرضها ، تحدد

بدورها مضمون الخبر الذي يتحرك الدارس الادبي المعاصر بدافع من الحصول عليه ، هذا الخبر الذي يمكن أن يكون تاريخيا أو اجتماعيا أو نفسانيا ... حسب الشعار الذي يوجه الدارس الادبي . فإذا تميزت العقود الاولى لهذا القرن بنضال « حضاري » قومي شمولي المفاهيم وغامض المعالم ، فإن ذلك قد رشح المضمون التاريخي للخبر المستقرا من الاثر الادبي طبقا لشعارات « النهضة » ، « البعث » ، « الهوية القومية » ، « الاصاله التاريخية والحضارية » .

وإذا كان قد صاحب هذا النضال اغتراب حضاري ، قومي غامض المعالم شمولي المفاهيم ، فإن ذلك الاغتراب قد افرز من جهته الشخصية الفردانية شبه الرومانسية مما رشح المضمون النفسي أو « الانساني للخبر المستقرا من الاثر الادبي طبقا لشعارات « النفسية المتميزة » ، « النفس الانسانية » .

ومع التحول التدريجي لمفهوم الصراع وانتقاله تدريجيا في وعي المجتمع من ميدان « الحضارة » (قائمة التحديات التي صاغها الفكر العربي المعاصر) الى الساحة الاجتماعية نتيجة للتحويلات التاريخية ، الملموسة (تمام النهضة ، حصول « الاستقلالات » ..) ، ومع هذه التحويلات أخذ الصراع الاجتماعي يبرز أكثر فأكثر الى مركز الوعي طارحا شعارات جديدة رشحت المضمون الايديولوجي للخبر المستقرا من الاثر الادبي طبقا لشعارات « العدالة الاجتماعية » ... وهكذا وبما أن الاثر الادبي « يعكس كل شيء » ، فإن الشعارات التي تفرزها اللحظة التاريخية وتفرضها هي التي توجه اهتمام الدارس الادبي للبحث عن هذه الدلالة أو تلك .

ولعل هذا ما يفسر لنا الوضعية الراهنة للدراسات الادبية : هذه الوضعية التي تمتاز - بالاضافة الى تداخل كل القيم السابقة على تفاوت فيما بينها من حيث مدى الاستمرارية والدرجة التي تفرض بها نفسها - هذه الوضعية التي تمتاز بزيادة على كل ذلك بما عرفته نهاية الستينات من بداية تحول جديد في المضمون الاخباري للقيمة الاخبارية المحركة حتى الآن لكل المعالجات الادبية .

فمع احتدام الصراعات الاجتماعية في الاقطار العربية نتيجة للفهم الجديد لطبيعة الصراعات والتناقضات ونتيجة للطرح الجديد للعلاقات بين الدول والامم نتيجة تقدم الدراسات في ميادين علم الاجتماع والاقتصاد السياسي ، مما أدى الى تحول نوعي تدريجي في وعي مختلف الهيئات الاجتماعية بالمواقع التي تحتلها في السلم الاجتماعي ، ... فمع كل هذه التحولات أخذت نبالة القلم (النخبة المثقفة) تتخلص تدريجيا من القيم الشمولية التي كانت تصهر كل العناصر المكونة للمجتمع في هيئتين تجريديتين

فوقية وعلوية (قومية ، حضارية ، وطنية ...) ولأخذت هذه النبالة تملأ مواقعها وإمكانياتها وحتى الوظائف التي كانت تؤديها عن غير وعي وبحكم مواقعها الوسط في السلم الاجتماعي والتي تتمثل على العموم في **الدمج الاجتماعي** عن طريق تشجيع الوعي الاجتماعي بالقيم الشمولية والصيغ التجريبية .

لقد أدى هذا التحول في وعي نبالة القلم الى تخلي بعض شرائحها تدريجيا عن وظيفتها الادماجية اللا واعية لصالح موقف يخضع كل الامور للمبادي المنبثقة عن الموقف الايديولوجي الجديد ، هذا الموقف الذي تبلور من خلال تصور جديد ورؤية جديدة لطبيعة المجتمع والتاريخ .

ولذلك احست هذه الشرائح بضرورة « **اعادة قراءة التاريخ والمجتمع** » خارج الصيغ الشمولية ، وبمفاهيم ومدارك قوامها التصور الصراعى لحركة التاريخ وبنية المجتمع .

وهذا ما أدى بالاجناح الادبي لهذه الشرائح الى اعادة النظر في المضمون الاخباري للقيمة الاخبارية التي ما فتئت تحرك كل معالجة ادبية منذ بداية النهضة .

وبما أن الشعار الجديد هو اعادة قراءة المجتمع والتاريخ على ضوء التصورات الجديدة والمواقف المتميزة الجديدة ، أي من زاوية ايديولوجية مكافئة ، فإن الدلالة التي أصبحت محط انظار دارسي الآثار الادبية هي **الدلالة الايديولوجية** : أي البحث عن نوعية الايديولوجية التي يعكسها النص وعن نوعية المواقف المصلحية التي تمثلها تلك الايديولوجية بالنسبة لمختلف الفئات والمراتب الاجتماعية . وينتهي هذا البحث بطبيعة الحال الى عملية **التصنيف** ، تصنيف للنص ، وتصنيف صاحب النص انطلاقا من المبادي السالف ذكرها وبمعايير « الوعي » ، « الاستلاب » ، « الالتزام » ، « الانتهاز » ، « التقدمية » ، « الرجعية » ...

فكل اثر ادبي يحمل ويعكس الشعارات الدافعة بالمجتمع الى الامام من الوجهة التطورية التاريخية يصنف في خانة الآثار التقدمية ، وكل اثر ادبي يعكس الشعارات المزكية لما هو قائم أو الداعية الى التقهقر يصنف في خانة الآثار الرجعية .

وإذا كان هذا المنهج يجد بعض السهولة والطواعية عند ما يحاول ينتمي اليها صاحبه (6) ، فإن هذا الأخير يصنف في عداد الواعين والافهوي مستغلب .

وإذا كان هذا المنهج يجد بعض السهولة والطواعية عندما يحاول « **اعادة قراءة التاريخ** » ، انطلاقا من الآثار الادبية ، كما وجد المنهج النفسي سهولة في تشريح جثث الاموات واعادة بنائها على أساس العقد النفسية

وغرائز الحياة والموت ، فانه ، أي المنهج الجديد ، يشكو من **توعل** مفصلي متمثل في الانفصام الذي يتسع اليوم باستمرار ما بين دلالة النص الايديولوجية وموقع صاحبه ، كرد فعل آلي من طرف المنتجين المعاصرين ازاء عملية التصنيف المشار اليها .

فاذا كان الاديب الطبيب ، بحكم وضعيته **كهاو** ، يتجنب التصدي للأحياء ولا يمارس مهاراته التطبيقية الا على الاموات ، فان الناقد الملتزم ، بحكم موقفه كشخص ذي مبادئ ، يتصدي لآثار الاحياء وآثار الاموات على السواء وحسب درجة التزامه واستعداده لخوض الصراع الذي يؤمن بانه محرك كل شيء .

وسيتضح لنا الانفصام الذي يعوق المنهج الايديولوجي اثناء التصدي لآثار الاحياء ، حينما نتكلم عن المستوى الثالث من المستويات التي تمثل فيها ترسخ منهج مدرسة النهضة .

3 - مستوى طبيعة الأثر الأدبي :

بما أن طرفي الأدب (الطرف الوصفي والطرف الانشائي) وجهان لعملة واحدة (عملة الأدب) من بين بقية العملات الأخرى (فنون ، فلسفة ، عقائد ، علوم ...) التي تكون النظام الفكري لمجتمع معين ، بما يقوم عليه هذا النظام من قيم وتصورات ومفاهيم . فان هناك علاقة جدلية مستمرة ما بين وجهي هذه العملة (عملة الأدب) الى جانب العلاقات الكبرى التي تقوم بين هذه الأخيرة وبين بقية العملات .

وسنتناول هنا اتجاها واحدا فقط من اتجاهي العلاقة التي تربط ما بين طرفي الأدب ، هذا الاتجاه هو انعكاس حالة الأدب الوصفي على طبيعة الأدب الانشائي .

ما أن اكتشف ، دارسو الأدب أن الآثار الأدبية ذات خاصية عاكسة وانها « مرآة » ، « صورة صادقة » ، و « ابنة بيتها » ، حتى انكبوا ينقبون عن البيئات الدارسة في ثنايا الآثار الأدبية الى أن ساد هذا التصور وتحول بفعل الترسخ الى شعار الساعة ، شعار فرض نفسه على الدارسين والمنتجين . فراح الاولون ينقبون عن البيئة وأخذ الآخرون يحاولون إبراز هذه البيئة ما أمكنهم . ذلك أن كل جدلية تنتهي الى الوحدة . وعليه فان الجدلية بين المعالجة الأدبية والأثر الأدبي تنتهي كل مرة الى الوحدة ، هذه الوحدة التي تتم بتمثل الطرفين للشعار الواحد الذي تقرزه الساعة .

فاذا كان العقاد يأخذ على كثير من معاصريه (شوقي خصوصا) الانفصام الموجود ما بين آثارهم وبيئاتهم ، باتهامه اياهم بـ **سب** « التقليد » ، و **نقص الصدق والعاطفة** (1) ، فان المنتجين من نفس الجيل كانوا قد

أخذوا يستبدلون وصف القطار والسيارة والطائرة بوصف المطية والجواد . بل إن العقاد قد صاح في وجههم ثائية غير مكتف ، ومستغربا ، الرّبط الازلي للشعر بوسائل المواصلات ، فاقترض منه الشعر السائد أن يؤلف « غابر سبيل » يستنطق فيه البضاعة والمكواة كاسمى ما يمكن أن يكون عليه الارتباط بالبيئة .

إن قوة الشعر وقدرته على التوحيد كامنة في كونه قيمة فاعلة في لحظة معينة ، قيمة تبلور على الفور معايير أخلاقية للتصنيف . فإذا كانت لحظة القيمة التأويلية للأثر الأدبي قد أفرزت شعار الفصاحة ، فإن هذا الصراع سرعان ما بلور مقاييس ومعايير « الفصاحة » و « الرطانة » التي صنف على أساسها الشعر والشعراء والقبائل والأشخاص ... هذا التصنيف الذي كان له أثره فيما بعد على الانتاجية اللاحقة .

ولما كانت لحظة القيمة التربوية للأثر الأدبي قد أفرزت شعار « الطبع » (الأصالة العربية) فإن هذا الشعر سرعان ما بلور معايير « الطبع » و « التكلف » التي صنف على ضوءها شعراء الفترة .

في نفس الاتجاه أفرزت لحظة القيمة الاخبارية للأثر الأدبي شعار « الأدب ابن بيئته » ، وهذا الشعر سرعان ما بلور معايير « الصدق » و « الكذب » و « التجديد » و « التقليد » لتصنيف شعراء النهضة ، هذا التصنيف الذي أسسنا إلى بعض ردود الفعل إزاءه . وأخيرا فإذا كانت لحظة المضمون الأيديولوجي للقيمة الاخبارية قد أفرزت شعار « الالتزام والوعي » ، فإن هذا الشعر سرعان ما طور معايير « الوعي » ، « الاستلاب » ، « الالتزام » ، « الانتهاز » ... لتصنيف الآثار وتصنيف أصحابها ، هذا التصنيف الذي ما تزال آثاره فاعلة .

فقد كان لسيادة شعار « الالتزام والوعي » وما تبلور عنه من معايير أخلاقية للتصنيف آثار بارزة على طبيعة الانتاجات الأدبية الراهنة . فكما أن معايير الصدق والكذب والتجديد والتقليد ... قد دفعت بشعراء النهضة إلى استبدال وصف السيارة والقطار بوصف الراحلة والمنجد ، وكما أن معايير « الاتزان » و « الانحراف » التي بلورها المنهج النفسي قد دفعت بمنتجي الأجيال اللاحقة إلى مزيد من التستر و « الحجاب » وتجنب لغة السفور والتبرج في انتاجاتهم (هجر بعض الأغراض ، إيهام وطمس الدلالة المباشرة في بعضها الآخر) لكي لا يشهر النقاد « بعقدهم » ، فإن معايير الوزن والاتزان قد دفعت بنخبة من منتجي لحظتنا - على اختلاف ميادين انتاجهم (شعر ، قصة ... وحتى النقد) ، وعلى تفاوت وضعياتهم الاجتماعية ومواقفهم المبدئية الملموسة - إلى محاولة تبني وتمثيل الشعر

الجديد .

وبما ان الشعار يتمثل دائما بقوة ووزن اخلاقيين ، فان امر المنتج الادبي لا يخرج ازاءه عن حالتين :

(1) حالة الملتزم قناعة والذي يلجا تحت ضغط قوة اخرى من قوى الصراع الى افعال « التقية » متمثلة في ظاهرة « الرمز » والابهام اللذين يبلغان حد الشطحات والهذيان في حالتها القصوى .

(2) حالة الخاضع قهرا لقوة ووزن الشعار والذي يلجا بحكم موقعه ومبدئه الملموس الى ما توفره له ظاهرة الرمز والابهام من امكانيات التلمس والتمويه .

فالاول يتقي قوة الواقع الملموس والثاني يتقي قوة الشعار الاخلاقي فيلتقيان على اختلاف المواقع والمبادئ في تبني لغة واحدة لغة الشطحات . وهنا يتمثل التوعك المفصلي الذي يعترى المنهج الايديولوجي في اجتهاداته التصنيفية .

وقد اتضح هذا التوعك بالملموس في المهارشات الاخيرة التي نشبت في صفوف الجناح الادبي من شرائح نبالة القلم ، حيث عجز هذا المنهج - امام التبني المتزايد للغة الواحدة من طرف المنتجين عن العمل واستخلاصه الدلالة الايديولوجية وتصنيف الاثر والمنتج اعتمادا على الاثر وحده . وهكذا دعت الضرورة من جديد امام وحدة اللغة - على تفاوت المواقع واختلاف المبادئ - الى الاستعانة بمعطيات السيرة عليها تسعف الدارس الادبي ببعض الوثائق الموازية التي من شأنها ان تساعد على « تاويل الرموز » واستخلاص الدلالات الايديولوجية المختلفة من اللغة المشتركة التي توحدت وتمازجت تحت ضغط الشعار .

- واذا كانت « قلة النصوص » او « طابعها الرسمي » تدفع الاديب الطبيب الى التنقيب في ثنايا السيرة ودروبها عن المذكرة والالبوم والفلقات وكل ما من شأنه ان يقدم بصيص ضوء في غياهب اللاشعور ، فان وحدة اللغة تدفع الدارس الادبي الملتزم الى ترصد عناصر سيروية من نوع آخر ، انه يترصد بطبيعة الحال « الوثائق » التي تحدد المواقف المبدئية والمواقع الاجتماعية الحقيقية لصاحب الاثر الادبي .

وتلك وثائق ناقصة وصعبة الضبط بحيث لا يضبطها حتى محصل الضرائب . ولذلك فان البحث في هذا الصدد يفضي في النهاية الى عالم الحسابات البنكية وحسابات الدخول لتحديد الموقع الاجتماعي و « الحقيقي » ، والى عالم الحملات الانتخابية « للتذكير » بالمبادئ الحقيقية وازالة النقاب عن « بطاقة العضوية » الحقيقية .

وقد تجلّى هذا النوع من اللهات في المهارشة التي نشبت هنا في المغرب ما بين حسن الطريق و « خصومه » ، والتي أفضت الى التذكير بالمواقف السياسية المعينة ، تلك المهارشة التي تعتبر « مصادفتها » للحملة الانتخابية (كما لاحظ ذلك الاستاذ بنيس في مقاله السابق الذكر) ذات دلالة ومغزى حول المآل الطبيعي الذي لا بد وأن ينتهي اليه هذا النوع من المعالجات في ميدان الادب .

وليس هذا فقط . ففي اطار العلاقة الجدلية ما بين الادب (الطنوف الوصفي والطنوف الانشائي) انعكس طابع الاثر الادبي بدوره على طبيعة الاداة الوصفية : ذلك أن وحدة اللغة التي انتهت اليها الآثار الادبية ، هذه الوحدة التي تمت في حظيرة عالم الرمز والغموض والشطحات والهذيان ، قد أدت بالاداة الوصفية - امام استغراق النصوص وضياح الدلالة في عالم الشطحات - الى تبني لغة الكهانة في استكشاف الدلالة أي الى محاولة تحليل الاثر الادبي بادوات مفاهيمية تعتمد للتشبيه والاستعارة وحتى الرمز مما أدى في الاخير ومن جديد الى وحدة اللغة (لغة الغموض) ما بين طرفي الادب (الانشاء والنقد) . وهذا ما أدى كذلك الى اكتساب النقد شيئا فشيئا سمات « الابداع الفني » ، وقد تكلم بعضهم عنه بصفته يندرج هو بدوره في حظيرة « الاعمال الابداعية » ! حتى ان « المستهلكين » لم يعوخوا يفرقون في بعض الاحيان بين قصيدة واقصوصة ومقالة نقدية من حيث لغتها ، فقد أصبح كل شيء « ابداعا » ، مرضيا واصبحت لغة الهذيان اعوانا للمرض والعصاب الذي أصيب به الادب . واذا كان « المبدعون » و « النقاد » يشكون من أزمة القراء والمستهلكين ومن كساد البضاعة ، فان مرد ذلك لما يعتري تلك البضاعة مما اشرنا الى بعض مظاهره .

لقد اكتفينا لحد الآن بمحاولة تشخيص وصياغة الازمة التي تعتري الدراسات والمعالجات الادبية . وتوصلنا الى أنها أزمة كيف أي أنها تتمثل في خلل اصاب الدورة « العافية » للتبادل الادبي حتى كادت تسير في اتجاه وحيد كما تدل على ذلك شكايات المنتجين من اعراض المستهلكين وكما يدل على ذلك نقاش الصم الذي نشب بين المنتجين بانتحالهم جميعا ولاسباب مختلفة لغة الغموض والكهانة .

وقد حاولنا تشخيص مواطن ومظاهر هذا الخلل على كل من مستوى الموضوع ومستوى المنهج . فكانت العملية لحد الآن عملية سلب ؛ لذا يتعين الآن الانتقال الى مرحلة المعالجة الايجابية لكل من المستويين :

معالجة الموضوع

هاينا كيف ان مفهوم الاثر الادبي قد خضع للمد والجزر تبعا لنظور

مناهج الدراسات ، فقد كان مقتصرًا على الماثور من الشعر والنثر ، ثم ما لبث أن شمل الاخبار والايام . وراينا كيف ان المعايير المنبثقة عن المنهج هي التي تحكم في قوانين التواتر التي خصعت لها اشعار واخبار ولهجات مختلف القبائل العربية ومختلف الاوساط الاجتماعية ، فجعلت بعضها ماثورا واللبعض الآخر منسيا مغمورا . وراينا كذلك كيف ان مفهوم الاثر الادبي ما لبث ان شمل كل وثيقة تاريخية سواء اكانت شعرا ام نثرا ام خبرا ام رسالة ام توقيعات ، سواء اكانت فتاجا انشائيا ام دراسة وصفية ، سواء اكانت من انتاج « النخبة » ام من من انتاج « السوق » ، سواء اكانت كتابية ام نقشا بلغة مضر وربيعة ام بلغة حمير .

وراينا أخيرا كيف ان مفهوم الاثر الادبي ما لبث ان نقل هذا التصور الى المجتمع الراهن فادخل الازجال والامثال الشعبية والامازيج والنكست وحتى الفولكلور والتشكيليات بالاضافة الى اليوميات والمذكرات والاليومات... الخ ، ان كان هناك آخر .

وقد لاحظنا ان هذا التوسع وذلك الانحسار انما هو نتيجة ونهاية طبيعية للمناهج المختلفة التي يعالج على ضوئها الاثر الادبي .

ان هذه الحالة تدعو الى الوقوف ، الوقوف للتساؤل عن الميدان « الحقيقي » و « الطبيعي » للدراسات الادبية . وحينما نقول « الطبيعي » فانما نعني الميدان الذي تستطيع فيه الدورة الادبية ان تتخلص من الخلل الذي اصابها حتى الآن .

فالحقيقة ان المعالجات الادبية تقوم اليوم على نحو كما لو لم تكن هناك مجموعة من العلوم الاخرى التي اخذت تستقل بموضوعاتها ومناهجها ونظام مفاهيمها وتعريفاتها ومصطلحاتها .

ان وضعية المعالجات الادبية المعاصرة تذكرنا بوضعية الفلسفة في القرون السابقة . تلك الوضعية التي تتمثل في الانقصاب في مركز دائرة المعارف ، وعلى هامش كل العلوم المكونة لمحيط هذه الدائرة . فقد كانت الفلسفة مهارة معرفية شمولية في الوقت الذي لم تستقل فيه العلوم بعد بتطوير أدواتها المنهجية المضبوطة والضابطة ، ذلك ان الفلسفة كانت حينئذ تغطي مجالات معرفية بكرام تغزها العلوم بعد بأدواتها الضابطة (7) . ولكن الفلسفة أصبحت قديلا وتطفلا على العلوم بعد استقلال هذه الأخيرة بمواضيعها الخاصة وأدواتها المفهومية والمنهجية المطابقة لتلك المواضيع ، واستمرار الفلسفة في تصنيف نفسها في نفس الموقع المركزي المتطفل والوهي من دائرة المعارف .

وأذا كان انقياب النسبي لمجموعة من العلوم (تاريخ ، علم اجتماع ،

اقتصاد ، علم نفس ...) قد سمح للادب أن يفتصب كمهارة في مركز دائرة المهارف العربية في بداية النهضة (أعمال احمد امين ، طه حسين ، العقاد) فان الاوان قد حان اليوم لان يحدد هذا الادب موضوعه ومنهج اامام قيام العلوم الاخرى واخذها في الاستقلال بمواضيعها ومناهجها ، والا سيحكم عليه بالموت لان ذاك هو مصير كل المهارات والفنون ، لان العلوم تطردما باستمرار الى المجالات البكر التي لم تخضع للضبط والمخبرية والتحقيق .

وفي هذا الصدد يقول « بيار كيرو » :

« ان ، العلوم ، القديمة كالتطبيب وكيمياء الحكمة ، انما هي مهارات من حيث ان مواضيعها غير مضبوطة . والعلم يكتسح تدريجيا ميادين المهارات (والفنون) في حين ان هذه الاخيرة تنسحب نحو ميادين اللاوعي : فالفلك قد طرد التنجيم في اتجاه العرافة ؛ اما المهارات و (الفنون) المطردة من الميادين المكتسحة فانها تنسحب الى الحقول التي ما تزال بكرًا (8) ، .

فهذه الحقيقة هي التي جعلت معاصري طه حسين واحمد امين والعقاد وغيرهم لا يحسون بتهافت هؤلاء بما ان المضامين المعرفية التي قدمها هؤلاء على مائدة الادبيات (تحقيقات تاريخية فيلولوجية ، تأملات اجتماعية ، اجتهدات نفسانية ...) لم تقم بعد ، حينئذ ، في بنية الفكر العربي وفي البحث العلمي العربي كمجالات مستقلة موضوعا ومنهجيا اي كعلوم قائمة بذاتها . وفي ذلك يكمن العور التاريخي لهؤلاء الرواد وتكمن مكانتهم التاريخية ، وليس المطلقة .

اما اليوم فان اكبر شاهد وعلامة على ان خارطة العلوم قد تغيرت ، وان على الادب ان يعيد رسم حدود موقعه عليها ، هو تلك الصيحات التي تعالت اليوم حول ما سمي بأزمة النقد والتي حاولنا تسميتها باسمها الحقيقي : « أزمة الادب » .

كما ان اكبر شاهد على ان عهد الادباء لم يعد له في الفكر العربي ما يبرره على الشكل الموسوعي الذي اتخذه حتى الآن ، هو تلك الشكايات التي يضعها الادباء بشأن « أزمة القراء » ، وكساد البضاعة .

فما هو الموضوع الطبيعي للدراسات الادبية على ضوء ما يقتضيه اخذ التطور الحالي لحركة العلوم بعين الاعتبار ؟

لقد لاحظنا ان « الدراسات » الادبية العربية كانت منذ نشأتها وحتى اليوم معالجات ففعية ؛ بمعنى انها كانت نشاطات لا يقصد منها الا ثمرتها كما اشار الى ذلك ابن خلدون . وراينا ان الذي تغير عبر العصور انما هو مضمون تلك الغاية الففعية (ملكة تاويلية ، ملكة ذوق ، مقدرة اطلاعية ...) . ومعنى هذا ان « الدراسات » الادبية اذا ارادت لنفسها ان تتأسس كعلم

فما عليها الا أن تكف عن القفز عن موضوعها نحو الغليات النفعية ، وأن تتصدى لهذا الموضوع ، وله فقط ، معتبرة البحث العلمي فيه غاية في حد ذاته . ما عليها الا أن تغطي المضمون الحقيقي للدواء الذي كان قد وجهه طه حسين في بداية هذا القرن فلم يتقيد به نظرا لطبيعة اللحظة التاريخية التي كان يعيشها .

فالانتاج الادبي يمكن أن يتناوله العالم اللغوي ليدرسه من حيث هو لغة ، ويمكن أن يتناوله عالم الاجتماع والمؤرخ والعالم النفساني أو المحلل النفساني من حيث هو وثيقة ذات دلالة تتفاوت قيمتها الوثائقية قوة وضعفا حسب الحالة وحسب نوعية العلم ... ولكن تبقى **الظاهرة الأدبية** ، أي مجموع تلك الخصائص التي تجعل من الانتاج المعين إنتاجا أدبيا ، أي تلك الخصائص التي تميز الأسلوب الأدبي (بمختلف تجلياته ، شعر ، قصة ، مسرحية ...) عن غيره وتجعل منه **ظاهرة معينة** . ان هذه الظاهرة تبقى - بعد كل المعالجات التي يمكن أن تقوم بها مختلف العلوم - مهمة ومجهولة .

وهكذا فإن خارطة مجموعة العلوم التي تناولت حتى الآن الآثار الأدبية القائمة كحقل للتطبيق ، تعرف اليوم فرجة خلاء ، فرجة تنبئ فيها المعالجات و « الدراسات » الأدبية متكنة على مختلف العلوم المذكورة ومقارحة فيما بينها ، تلك الفرجة هي نظرية الادب أو نظرية الأسلوب الأدبي التي من شأنها ومن شأن قيامها أن يحدد الإمكانيات العامة للمجال الأدبي . فلا ينظر حينئذ الى الأثر الأدبي المعين الا كتحقق مجسد لبنية مجردة أكثر شمولية ، تلك البنية التي لا يعتبر الأثر الأدبي المعين الا كأحد تحققاتها الممكنة .

• ان العلم الذي يمكن أن ينهض بهذه المهمة لا يهتم بالادب المحقق بقدر ما يتصدى لرسم معالم الادب الممكن . وبعبارة أخرى يتصدى لحصر تلك الخصائص المجردة التي تجعل من الواقعة الأدبية واقعة متميزة ، أي خصائص الصفة والطابع الأدبيين ان مهمة هذه الدراسة لا تتمثل في إعادة تقديم **النص الملموس** عن طريق مختلف أنواع التعاليق ، وإنما تكمن في اقتراح نظرية حول بنية الأسلوب الأدبي وكيفية قيامه ، نظرية تقيم رسما بيانيا تجريديا للإمكانيات الأدبية بحيث تبدو الآثار الأدبية الموجودة والمحقة كمجرد حالات خاصة متحققة من بين بقية المجالات الممكنة . وحينئذ يمكن تسليط الآثار الأدبي المعين على بنية تجريدية (هي ذلك الرسم البياني) ليست هي البنية النفسية والاجتماعية . (فهذا شأن العالم النفسي والاجتماعي) وإنما هي البنية الأدبية نفسها أي بنية الأسلوب الأدبي نفسه . ومن هذه الزاوية أيضا لن يكون النص المعين الا مستوى من المستويات التي يمكن من خلالها استخلاص الخصائص الأدبية في طريق إقامة النظرية ورسم

معالم الرسم البياني العام والبنية التجريدية للظاهرة الادبية (9) ،
ان توجيه الابحاث الادبية هذا الاتجاه هو الذي سيعطي لها موضوعها
الطبيعي والمحدد ، موضوع الظاهرة الادبية ؛ وهو الذي سيضع بها نحو
اقامة وتطوير منهج خاص بها ؛ وهو الذي سيجعل منها في النهاية دراسة
مقصودة في حد ذاتها لموضوع مقصود في حد ذاته ، وبذلك تتأسس كعلم .

معالجة المنهج

راينا كيف ان الموقف النفعي الذي ميز المعالجات الادبية العربية حتى
الآن ومنذ نشأتها قد انتهى بالدارس الى مفترق الطرق ، انتهى به الى حيث
تتجاذبه كل القيم النفعية المتراكمة في الميدان حتى الآن ، فبقي متارجحا
متمزقا فيما بينها مستغيثا بكل العلوم . فاذا اقتضت منا الضرورة المنهجية
بما تفرضه من تجريد أن نتحدث عن مختلف تلك القيم النفعية (تاويلية ،
تربوية (هوية ، ذوق) اخبارية (دلالة تاريخية ، اجتماعية ، نفسية ،
ايدولوجية)) التي حركت الدراسات الادبية على سبيل أن تلك القيم ينسخ
بعضها بعضا ، فان الواقع الملموس يؤكد أن هذه القيم تراكمت أكثر مما
تناسخت ، وقد أدى تراكمها - على اختلاف بعضها بالقياس الى البعض -
الى خلق بلبله في ميدان الدراسات الادبية المعاصرة ترداد تعقدا كلما ازداد
التراكم . وتتجلى هذه البلبله في اوسع مظاهرها فيما يسمى بتحليل النصوص ،
في المدارس الثانوية والجامعات ، حيث تتحارب القيم المتراكمة والمتداخلة
كلا من الأستاذ والطلبة في اضطراب لا يفاجئ . فبالإضافة الى كل الاجتهادات
الممكنة التي سبقت الإشارة الى بعضها (اجتهادات تاريخية حضارية ،
اجتماعية ، نفسية ، ايدولوجية ...) ما تزال هناك المواقف المسماة
« بالفنية » والتي ما يزال يلجأ اليها من لا « يحسن الخوض في غمار العلوم
الانسانية » . وذلك يتناول النص اعتمادا على بعض الادوات العنيفة من
بلاغة و الأعجاز ، ومنطق و الحكمة ، و « الإبداع » و « الأصالة ... تلك
الادوات (بيان ، معان ، بديع) التي يتم لاستخدامها بأسلوب قوامه التهويل
والإبهام والإيحاء الذي يبلغ حد التنويم والتخييل و قصد جعل الطالب والتلميذ
يقف على بلاغة الأساليب ورقة العاطفة وصدقها وسموها ... ليكتسب الملقة
التي تمكنه من تذوق الأساليب ... » !!! .

وهكذا فان جميع القيم المتراكمة (تاويلية ، جمالية ، اخبارية ، قومية ،
عقائدية ، ايدولوجية ...) ما تزال فاعلة . وكل العوامل التي تدفع في موقف
معين (فصل ، مدرج ، صحيفة ، مجلة ، كتاب ...) ومن طرف معين (تلميذ ،
طالب ، أستاذ ، كاتب ، مؤلف ...) الى ترجيح قيمة على أخرى تبقى تحكمية
واعتباطية ، تبقى في حالة ما يسمونه « بالترجيح بدون مرجح » . وفي ذلك

فئة للجميع حيث يصبح الكل محقا ولا احد محق ، ويصبح الاعتبار سيد الموقف على شكل ما يسمونه بـ « وجهة نظر (1) » . وذلك هو قانون الغاب وعلامة الخراب في ميدان العلم .

وبصدد هذه الوضعية يقول « طودوروف » :

« ان المؤلفين مع الاسف الكبير ، وما اكثرهم في صفوف « رجال الادب » ، لا يجدون حرجا في مثل هذه المواقف في قبول تحليل ذي اساس لغوي ، ثم آخر ذي اساس نفساني ثم ثالث ذي اساس اجتماعي ثم رابع ذي اساس تاريخي ... » (10)

زيادة على ان مثل هذه المعالجات التجريبية تعتبر بالاضافة الى طابعها التلفيقي المتهاافت « ابحاثا » متطفلة وفضولية وغير ذات جدوى ، فلا علم النفس ولا علم التاريخ ولا علم الاجتماع بمنظر من الازياء أن ينوبوا عنه لا في البحث العلمي النظري ولا في اختبار النظريات والفرضيات التي اقامتها تلك العلوم . « فقد قام فرويد بتحليل بعض الآثار الادبية ، الا ان هذه التحليل لا تنتمي الى علم الادب ، وانما تنتمي الى ميدان التحليل النفسي ، والعلوم الانسانية الاخرى يمكن ان تستعمل الآثار الادبية كمادة لتحليلاتها واذا قدر لهذه التحليلات ان تكون صحيحة فانها تنتمي الى تلك العلوم وليس الى التعاليق الادبية الفضاضة . واذا اعتبر بعض ذوي الاختصاص تلك التحليلات النفسية او الاجتماعية للنص الادبي غير جديرة بالانتماء الى علم النفس او علم الاجتماع ، فلا ندرى بأي كتاب ام باية سنة تقبل آليا في حظيرة علم الادب » (11)

وعن امثال تلك المعالجات التلفيقية وتلك البحوث التائهة يقول جاكوبسن منذ سنة 1919 :

« ولحد الان فان مؤرخي الادب يشبهون ذلك البوليس الذي يعقد العزم على القاء القبض على طرف ما ، فيحجز عشوائيا كل ما يجده في البيت وكل من يمر في الطريق (1) . وهكذا فان هؤلاء الادياء يستخفون كل شيء ، يستخدمون الترجمة الشخصية وعلم النفس والسياسة والفلسفة ... وبذلك فبدلا من اقامة علم الادب يقيمون ركاما من الاجتهادات الحرفية (بكسر الحاء وفتح الراء) ، كما لو كانوا قد نسوا بان كل هذه المسائل انما هي من حق العلوم المتخصصة نفسها : من فلسفة وتاريخ وعلم نفس ... وان هذه الاخيرة تستطيع ان شأت ذلك ان تستعمل الآثار الادبية بكييفية اصول كوثائق ناقصة من الدرجة الثانية وعليه فاذا اراحت الدراسات الادبية ان تصبح علما فليها ان تتخذ من الصنعة الادبية موضوعا لدراستها ... » (12)

اما المنهج الايديولوجي الذي يحاول في السنوات الاخيرة ان يقدم

نفسه كبحيل امام هذه التخبطات المشار اليها ، فقد سبق ان بينا انفسه لا يختلف عن المناهج الاخرى التاريخية والنفسية الا من حيث المضمون الاخباري للقيمة الاختيارية التي تحرك كافة تلك المناهج ، وان عمره قصير قضر اعمار تلك المناهج بدليل المناهات التي انتهى اليها بالضرورة والتي اشرنا الى بعض مظاهرها (مناهات السيرة والحسابات والالقب ...) فهو الما لا يضيف للدراسات الادبية على الشكل الذي مي عليه الا ان بابا آخر واسما من ابواب البلبلة والحيرة والمواصف الخطابية .

وكما بين « طودوروف » و « جاكوبسن » ان الدلالات التاريخية والنفسية للآثر الادبي ولغيره من الفنون يجب ان يترك البحث عنها للعلوم ذات الاختصاص والاحقية ، فان المحاسبات الايديولوجية - لكي تصل الى نتيجة - يجب ان تترك ليدانها ولوسائلها ومناهجها (الصحفية والتنظيمية والتربوية ...) .

واذا كان مشكوكا في ان المعالجة النفسانية او التاريخية للنص الادبي ستقدم شيئا ذا بال لعلم النفس او لعلم التاريخ فباي منطق واعتبار يمكننا ان نجزم آليا بان المعالجة الايديولوجية لهذا النص ستساهم في « تعميق الوعي ، وتحريك الصراع في اتجاه حتمية التاريخ ؟ »

واذا كان الوعي بمفاهيم ومدارك علم النفس وعلم التاريخ وعلم الاجتماع لا يتم الا بواسطة معاناة ومباشرة هذه العلوم موضوعا ومنهجيا وليس بانابة الادب عنها ، افلا يمكن الجزم بان القوعية الاجتماعية والايديولوجية لن تكون الا بخير باستعمالها منهجها الخاص وميدانها الخاص ولتمتها الواضحة بعيدا عن اعشاب التعاليق الادبية المهترئة بكل شطحاتها وتهويماتها التخيلية المخدرة ؟

فبتخليص الادب من سلطة العلوم الاخرى لن يكون الادب الا بخير سيصبح علما . وبتنقية تلك العلوم من طفلات الاحتجادات والفتاوي الادبية لن تكون تلك العلوم الا بخير ، بما فيها القربية والقوعية الاجتماعية .

وبناء على كل ما تقدم فان استقلال منهج الدراسات الادبية وتأسيس علم الادب هو الطريق الوحيد في ارض التيه . ولن يكون هذا الاستقلال وذاك التأسيس الا بتخليص الدراسات الادبية من القيم والغايات النفعية (تحصيل اللغة ، تهذيب الذوق الفني ، تمثل الهوية التاريخية والحضارية والقومية والوطنية والمقائدية الانسانية ... القوعية القومية او الوطنية او الاجتماعية) .

التي يجب ان تترك مهمة تلقينها لمختلف ميادين ومناهج التربية كما وجب ترك البحث في المسائل التاريخية والسيكولوجية والاجتماعية للميادين والمناهج الخاصة بكل من تلك العلوم .

ان مهمة علم الادب كما سبقت الاشارة الى ذلك يجب ان تتمثل في البحث

في الظاهرة الادبية بحثا علميا . هذه الظاهرة التي بقيت مهملة حتى الان اللهم الا ما كان من بعض الاجتهادات والفتاوي القديمة التي تناثرت في ابواب البلاغة العتيقة ، تلك الاجتهادات التي لم تسلم من جهتها من العنوى الميارية التي جعلتها تتمحور حول قيم الفصاحة والبلاغة مما جعلها تقتضي الى ما ينتهي اليه كل موقف معياري الا وهو التصنيفات .. فصنفت تقنيات وصنعة الاسلوب الادبي : (المجاز ابلغ من الحقيقة ، الكناية ابلغ من المجاز ، التشبيه البليغ ابلغ من التشبيه المؤكد ... القلميح ابلغ من التصريح ...) وعليه فان أولى مهمات الادب على الادب هي اقامة نظرية الاسلوب .

نظرية تحدد الامكانيات المجردة الموجودة بالقوة والتي يسفر التصرف فيها اخذا وتركيا ، وتركيزا وتخفيفا ، اي تركيبها بطرق ونسب مختلفة ، عن اخراج الاثر الادبي الى حيز الوجود الفعلي على شكل من الاشكال الممكنة والتضمنة تقديريا في الرسم البياني العام الذي تقيمه النظرية .

هذه النظرية التي من شأنها ليس فقط ان توضح بنية النص الادبي والعناصر الملموسة المشكلة لتلك الفنية ، بل من شأنها ايضا ان تسلط ضوءا منهجيا على ما يسمى بالانواع الادبية وتطورها وافضاء بعضها الى بعض ، وكذلك العلاقات العنصرية والهيكلية الموجودة فيما بينها .

انها نظرية تبحث في تقنية وصناعة الاسلوب الادبي من خلال محاولة اقامة الرسم البياني التجريدي العام الذي يصدر عنه كل نص ادبي ممكن . ويسلط عليه كل نص ادبي محقق وموجود . وحينئذ فقط يجد ما يسمى بالنقد الادبي مكانته كمهمة تسليط للاعمال الادبية المحققة على الرسم البياني العام والبنية التجريدية العامة التي لن تكون حينئذ بنية نفسية اقامها علم النفس ولا بنية اجتماعية اقامها علم الاجتماع ... وانما تكون بنية ادبية بحتة اقامتها نظرية الادب اي علم الادب .

تلك هي مكانة النقد الطبيعية ومهمته ، بكل مهمة « تربية » القراء و « توجيه » المبدعين ، التي احتلها حتى الان من خلال اللعبة الازلية للنقد بمفهوم الصيرفة : « مع ... أو ضد ... » كما ان مؤرخ الادب سيخضع حينئذ مكانته الطبيعية في رصد تطور الانواع الادبية وافضاء بعضها الى بعض بمقتضى العلاقات البنوية التكوينية التي تربط بينهما .

وبهذا تتبلور دراستان متكاملتان في ميدان الادب هما :

(1) دراسة نظرية تجريدية للبنية الادبية العامة (نظرية الاسلوب) مع ما يرافقها من تردد جدلي بين النص والنظرية على شكل عملية نقد تطبيقية .

(2) دراسة تطورية تاريخية تترصد تطور العلاقة فيما بين الانواع

الادبية في فقرات متلاحقة وتدرس كيفية انبثاق بعضها عن بعض وافضاء بعضها الى بعض في ظل القوانين التكوينية .

انه لمن شأن هذا الاتجاه في الدراسات الادبية ان يسلط أضواء على ما يسمى اليوم في الادب العربي المعاصر بظاهرة « الغموض » و « تفسخ الأنواع » ، هذه الظاهرة التي وقفت ازاءها الدراسات الادبية المعاصرة موقف العجز أحيانا وموقف الرفض أحيانا أخرى وموقف التعليقات السياسية السهلة والتبسيطية (النكسة !) في أحسن الاحوال .

تلك هي المهمة التي تنتظر الادب ، وهي مهمة صعبة تقتضي تطوير وتنقيف منهج صارم ، واقامة جهاز ونظام متماسك من التعريفات الحقيقية والمفاهيم الضابطة والمضبوطة لتأسيس لغة علمية واضحة وقادرة على التحايل المنهجي والتبليغ البيداغوجي ، وإذا كان المقام لا يتسع الان لتفصيل القول حول النظرية بما ان البحث متمجور من خلال خطوطه العريضة يصادف الان ثلاث عقبات تتمثل في :

- (1) موقف اصحاب نظرية الابداع بمنهجهم الفني التدوقي
- (2) موقف اصحاب النظرية الايديولوجية بمنهجهم الارجاعي « النوعي » .
- (3) موقف السامرين على البرامج بموقفهم التعتيمي اللاعلمي .

موقف اصحاب نظرية الابداع

بما ان النظرية المقترحة تضع نصب اعينها دراسة تحليلية للبنية التجريبية العامة للظاهرة الادبية ، فان من ابرز نتائجها اعادة تصور لما يسمى حتى الان بعملية « الابداع » . ذلك ان النظرية بابرازها للامكانيات العامة ولمختلف العناصر والوحدات والمقولات المتحكممة تركيباتها في اعطاء الشكل المعين والهاموس للآثر الادبي ، تجعل من الاسلوب الادبي بمختلف تجلياته وانوعه عبارة عن تقنية وصناعة ، ومن شأن هذا التصور الجديد ان يطرد عن عطية الانشاء الادبي كل طابع صوفي وغيبى . هذا الطابع الذي لم يعمل في الحقيقة حتى الآن على طمس الابداع بترك معالمه وكيفيته في اللاوعي وخارج الادراك . ان من شأن هذا التصور ان يثير حفيظة وعواطف من يتصور الآثر الادبي « كائنا حيا » يفيض عن نفخ ذي نفس الهامي علوي ...

ان هؤلاء يعتقدون ان من شأن التصور « التقني » للآثر الادبي ، الذي ينتهي الى « تشريح » ميكلي لهذا الآثر ويسلط الضوء على بنيته وعلى كيفية بنائه ، ان ينتهي في نفس الوقت وبالضرورة الى تثقيله وتركه جثة هامدة .

ان الفن كل الفن في نظرهم « كالوردة يطاف حولها ويتمتع بجمالها ورائحتها الزكية ، ولكن من حاول تشريحها وفركها للوقوف على سر جمالها ينتهي بالقضاء على ذلك الجمال . فالفن يجب أن يبقى في الحجاب ومن شأن السفور والتبرج ان يذهبا بسره ... »

الا انه اذا كان هؤلاء يعتبرون الاثر الادبي كائنا حيا من شأن اخضاعه لـ «تفتيت» و «تشريح» البحث العلمي ان يذهب بنوره ويقتله في الحال، فما عليهم الا أن يدفعوا بالتشبيه الى نهايته : أفليس الانسان ابرز كائن حي اخضع للتشريح العلمي وحاولت العلوم ان تضبط بنيته العظيمة والعضلية . وأجهزته الدموية والتنفسية والعظمية والعصبية وحتى نظام بنياته النفسية والادراكية ، كما حاولت حصر العناصر الطبيعية ، المكونة لمختلف انسجته ، ووصف الاواليات والكيفيات التي تعمل بمقتضاها مختلف اجهزته ... فاستحال الانسان في نظر العلوم الى مجرد بنية معقدة ومركبة ... ولكن هل قتلت العلوم الانسان و « ذهب بسره » ؟ هل قتل الطب وعلم النفس الانسان أم أحياء ؟

أوردنا هذا الاستطراد لنجاري أصحاب الاقناع التشبيهي في تشبيهاتهم رغم خطورة ركوب هذا النوع من المسالك على جدية الابحاث .

ان التصور الصوفي للآثر الادبي مخلف من رواسب الفكر الخرافى ، ذلك الفكر الذي يعتبر كل نشاط لم تعرف تقنياته بعد ، ولم يع القائمون به بعد بجملة القوانين الضمنية التي يعملون بمقتضاها نشاطا ذا مسخرات غيبية ، مما يضيف على ممارسته وممارسه وثمرته طابع الطابو والقدسية .

فقدما كانت العمارة والتطبيب ومختلف المهارات الحرفية فنونا يدعى أصحابها ، ويعتقدون ، والرأي العام من ورائهم ، بانها ملكات من الهام الاولياء والارواح ... فجاءت الهندسة والطب وبقيت العلوم لتكشف قوانين هذه المهارات « الفطرية » فلم تقتلها ولكنها طورتها من ممارسات تجريبية فطرية الى تطبيقات تكنولوجية واعية . ولم توصل ابواب « الابداع » في وجه المهندس المعماري ولا الطبيب بجعلهما واعيين تمام الوعي بآلتهما ...

وقديما كان شعراء الاغريق واللاتين يدعون ويعتقدون ، والرأي العام من ورائهم ان فنهم الشعري من الهام الآلهة ، كما اعتقد شعراء العرب قديما ، والرأي العام من ورائهم ، بان فنهم الشعري من الهام الشياطين . فاذا اختفى اليوم تصور « الشيطان الفنان » في الفكر العربي ، فقد بقي هناك ما يضاهيه أو ما هو أكثر اغراقا في السحيمية والخرافية ، انه شيء لا يسمى ولا يذكر ولا يوصف ولكنه موجود : عنقاء معكوسة المفهوم : توجد ولا تذكر، انه ذلك الـ « ؟ » الذي يجل عن الذكر والوصف والذي ما يزال الشعراء

وكافة الفنانين يعتقدون والرأي العام من ورائهم بأنه يلهمهم . بل إن حتى بعض النقاد حسب بعض التصورات والحالات الأخيرة التي أشرنا إلى بعض مظاهرها ، يعتقدون أنهم أداة مسخرة من طرف تلك القوة الخفية المكلفة « بالابداع » في هذا العالم !

فأصحاب نظرية الابداع لا يرتاحون حتى نعتبر الفنان مجنوناً ، به من الأرواح العلوية أو الموازية . ونعتبر فنه من المقسمات التي يتبرك بها من يعتمد دون الجرأة على لمسها .

إن العلم إذن لا يقتل الفن وإنما يطور آتله ويترد عنه الغفلة والاستلاب الغيبي إلى الميادين البكر التي ما تزال خارج قبضة الوعي . فتقنيات التصوير لم تقض على الرسم وإنما دفعت به إلى الأمام وأخرجت فناً جديداً إلى حيز الوجود هو ما يسمح بالفن السابع هذا الفن السابع الذي لم يحل ما يعتمد عليه من تكنولوجيا دون اعتباره فناً ومن أرقى الفنون ...

فالفن إذن لن يموت ولا يحتاج إلى عواطف بعض النقاد للبداع عن حياته ، ذلك أنه وظيفة اجتماعية حتمية ورائدة تسبق العلم باستمرار إلى مجالات اللاوعي ، ولكن العلم يطردها باستمرار نحو الأمام . وفي ذلك تكمن ظاهرة رقي الفن باستمرار وتقدم العلم بأطراد .

أما أولئك الذين يستفيدون باستمرار في حياتهم اليومية من خدمات التقدم العلمي الذي حول وطور المهارات النظرية إلى تكنولوجيا وإعية ، ويمجدون في نفس الوقت كل مظاهر البدائية والسذاجة أو ما يسمونه « بالطبع » ، « التلقائية » ، « الفطرة » ... فإنما هم في تناقض صارخ مع أنفسهم .

إنهم يذكروننا بذلك الجيل من أجيال العصر العباسي الذي تمثل حضارة الفرس والروم في حياته اليومية وبقي مع ذلك يحن في نفاق رومانسي إلى الناقة والبعير والرجز . إلا أن تيار التاريخ يجرف كل مرض رومانسي قديماً كان أم حديثاً أم معاصراً ، واضح المعالم أم مقنع القسمات .

موقف اصحاب المنهج الايديولوجي

صحيح أن الانتاج الأدبي يعكس بشكل أو بآخر قيماً معينة . ولكن من الصحيح أيضاً أن ليس الانتاج الأدبي وحده هو الذي يمتاز بهذه الخاصية ؛ فكل المؤسسات الاجتماعية تنظيمية كانت أم لغوية أم تشكيلية أم فلكلورية ، فردية أم جماعية ، تعكس قيماً معينة بأشكال متفاوتة من الدقة والوضوح .

وصحيح كذلك أن دراسة المجتمع وخلق توعية اجتماعية ضرورة ملحة بالنسبة لكل تقدم اجتماعي كما أن الوعي العلمي ضروري لكل تقدم تكنولوجي . إلا أن الاعتماد في دراسة المجتمع على انمكاساته الباهتة والمهترزة على سحب

الفنون تعني الاعتماد على لؤهن السفندات ، والانطلاق من أسوأ المنطلقات .
 تعني ترك المجتمع يغلي ويمور من خلال مؤسساته التنظيمية الملموسة ،
 والانصراف الى ظلاله الخافتة لاستخلاص قسماته من خلالها (!) . وإذا كان
 هذا النوع من الابحاث المتأنقة والمعرفة يعتبر كماليا حتى في العلوم ذات
 الاختصاص (مختلف فروع علوم الاجتماع) مع انه يفضل تقدم آلتها - أكثر
 تأملا للخوض فيه ، فباي كتاب يصبح من **الأبجديات الأساسية** في الدراسات
 الأدبية ؟ الكون الجماهير العريضة من نبالة القلم عنفنا تكونت تكويننا ادبيا
 اطل بها على مشارف كل علم وخول لها الفتاوي في كل ميدان (التاريخ ،
 المجتمع ، الميثاقيزيقا ، الفن ...) تلك الفتاوي المشبعة بروح مزاجها
 التشبيه والكناية وحتى البديع ... ؟

إذا كان الامر كذلك ، ولعله كذلك ، فإن الجهل لا يبرر التهافت . ومن
 يغار على التوعية فعلا ويريد أن يدرس المجتمع من أجل ذلك ، فعليه أن يلج
 الأماكن من أبوابها . عليه أن يدرس الاقتصاد بمناهجه والتاريخ بمناهجه
 وقضايا الساعة بمناهجه .

وباختصار يتعين على الابحاث التي تتصدى لهذه المهمة أن تحتوم آلة
 وأدوات ومفاهيم ومصطلحات ... علوم المجتمع ، أي أن تحترم المناهج
 واللغات الخاصة بكل علم إذا أرادت أن تكون أبحاثا مسؤولة وليس تهريجات
 متهافئة . أما من يدعي تحليل المجتمع وعضم مؤسساته وأواليات
 صراعاته ونشر التوعية عن طريق تقديم بعض الوجبات من تحليل النصوص
 الأدبية والتعليق عليها بلغة ما وراء العلوم وما فوق الإدراك ، فليكن على يقين
 بأن تلك الوجبات لا تخلف وعيا وعضما سليما للمجتمع بقدر ما تسبب توجع
 وعسر الهضم وفقدان الشهية .

فمثل تلك « الابحاث » يعطل الوعي في الواقع من جهتين :

(1) من جهة أنها متهافئة تعتقد كل شيء وتخلط المفاهيم وتعنفها مفرقة
 المعرفة والعلم في ضبابيات المجاز والتقدير وعواصف الخطابة مع أن أية
 توعية لا تتم الا بالعلم (التحليل الملموس للواقع الملموس) .

(2) ومن جهة أن تنصيبها نفسها في ذلك المنصب (منصب التوعية)
 يومهم من يطبخ وجباتها ومن يزدرد تلك الوجبات بأنه قد « وعى » المجتمع ،
 وإن شيئا ذا شأن يتم بهذا الصدد (بصدد التوعية) وبأن لا داعي لدخول
 الأماكن من أبوابها وبدا الأمور من أبجدياتها .

إن دون كيشوت كان يمثل نبالة السيف بمعامراتها الإحلامية ، وإذا كان
 لم يقف في طريق « فتوحاته » أي أمير ولا نبيل ، فلأنه لم يكن يصارع الا

الطواحن الهوائية . ومن أجل ذلك ظل وصول ويجول ، فلننظر اليوم اذن في مغامرات نبالتنا القلمية (1) .

مشكل البرامج

ان برامج التربية والبحث العلمي في ميدان العلوم الانسانية عندنا مقامة في جميع المستويات على اساس الوضعية التي يوجد عليها الادب ومناهجه . تلك الوضعية التي بينا بعض ملامحها .

فيما ان الدراسات الادبية قد نصبت نفسها بديلا عن كل العلوم الانسانية غافلة عن مهمتها وميدانها الخاص بها ، فان البحث العلمي وبرامج التربية قد انبئيا على نفس التصور . ولعل تسمية كلية الآداب عندنا تجمل الوضعية اجمالا ، فهي تسمى « كلية الآداب والعلوم الانسانية » .

فهي تحتضن الادبيات كاصل والفلسفة والاجتماعيات كفرعين والفلسفة بدورها ما تزال في هذا التصور وصية على علم الاجتماع وعلم النفس .

وعليه فان استقلال الدراسات الادبية وتخليصها من قوة العلوم الانسانية الاخرى على صعيدي الموضوع والمنهج يقتضي استقلال تلك العلوم الاخرى من تاريخ وعلم نفس وعلم اجتماع ... على صعيد البرامج اي الاعتراف بها كعلوم ومواد اساسية وقائمة بذاتها وليس كمواد فرعية مساعدة .

ومن المفارقات انه بالرغم من اكتمال مناهج تلك العلوم باستمرار اكتمالا جعلها تفرض نفسها على منهج الدراسات الادبية ، فان اجتهادات الادباء هي التي تسد حتى الآن ثغرات البحث العلمي التي خلفها تهميش تلك العلوم على مستوى البرامج والبحث .

واذا سبق ان بينا ان تلك الاجتهادات تشوه تلك العلوم بقدر ما تسيء الى الادب وخروجه عن منهجه وموضوعه ، فان استقلال الادب على مستوى المنهج والموضوع من شأنه ان يملا الثغرة التي تعرفها الدراسات الادبية حتى الآن (ثغرة نظرية الادب) الا ان من شأنه في نفس الوقت أن يوسع تلك الثغرات التي تعرفها العلوم الانسانية الاخرى حتى الآن بسبب تهميشها على مستوى البرامج .

خاتمة :

نقول هذا ولا ننفي ان العلوم متداخلة موضوعاتها ويتكبد بعضها على نتائج البعض الآخر على شكل ما يسمى بابحاث ما بين العلوم . الا ان هذا النوع من الابحاث لا يمكن أن يقوم بشكل منهجي الا بين علوم قد استقلت ونضجت مناهجها . اما قبل هذا فان أبحاث ما بين العلوم تبقى مجرد اجتهادات على هامش العلوم .

محمد المدلاوي

- 1 - العادي من وجهة نظر معينة (انسانية ، ايدولوجية ...)
- 2 - محمد بنيس : وضعنا النقدي ، الثقافة الجديدة ، العدد 10 - 11 . ص 44 .
- 3 - هذا ليس تعريفا وانما هو مدخل لطرح مشكل .
- Tzvetan todorov : La poétique p. 22
- 5 - مقدمة كتاب « في الادب الجاملي » .
- 6 - او بعكس منطق حتمية التاريخ .
- 7 - البيولوجيا ، علم النفس ، الكيمياء ، علم الاجتماع مثلا .
- P. Guirand : La sémiologie C. Que sais-je ? p. 16
- 9 - من كلام تودوروف .
- 10 - تودوروف .
- 11 - تودوروف .
- Jakobson : huit question de poétique p/ (16-17)

الآداب

المدير المسؤول : د. سهيل ادريس .

- صدرت منذ 1952 ، ومع ذلك فهي ما تزال حاضرة بيننا
باختياراتها القومية ، وتوجهها الوحدوي .
- تقارير ومؤلفات تغطي الحركة الثقافية في العالم العربي .
 - دراسات - نصوص قصصية وشعرية -
 - تباع في كل الاقطار العربية .
- ثمن العدد بالمغرب 7 دراهم

تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها ..

هنري مونيو

فيما قبل ، كانت هناك أوربا . وكانت هي كل التاريخ ، وعن بعد ، إذن لبعض « الحضارات الكبرى » أن تأخذ مكانها على هامش مملكة كليو بسبب نصوصها وبقاياها المعمارية وأحيانا لعلاقات القرابة أو التبادل أو التوارث التي كانت تربطها بحضارتنا الأم اليونانية - اللاتينية ، وأحيانا أخرى باعتبار ضخامة الكتل البشرية التي واجهت بها النفوذ الأوربي والنظرة الأوروبية . وقد هضيت هذه الحضارات باهتمام عدد من المستشرقين الشغوفين بفقه اللغة والحفريات والذين انتهوا إلى التركيز على « الثوابت الروحية » . أما ما تبقى من الانسانية فاقوام بدون تاريخ : هذا ما أجمع عليه الكل : من رجل الشارع إلى الكتب المدرسية والجامعة .

إلا أنهم غيروا لنا كل هذا . مثلاً ، منذ فترة تتراوح بين العشرة والخمس عشرة سنة ، اقتحمت إفريقيا السوداء مجال المؤرخين . ما الذي حصل ؟ وكيف أصبح ذلك من قبيل الممكن ؟

لقد تمت تنحية تلك الشعوب العديدة بطرق مختلفة . فهناك من جهة حكم مسبق : هي شعوب لم تنجز ولم تخلد شيئاً يذكر قبل مجيء البيض و « الحضارة » ، فالتوحش إذن فترة عقيمة يمكن نعتها بما قبل التاريخ . نحن أمام إحدى الصور المبسطة والمشوهة التي تدعم مفهوم « عبء الرجل الأبيض » . وإذا كان هذا الموقف يختلف في حدته ، فإنه كان واسع الانتشار ، ومن شأنه أن يقضي على بذور حب الاستطلاع التاريخي إذ كان من قبيل البداهة أنه ليس هناك مادة تستدعي البحث .

ومن منظور مغاير ، كان الفلاسفة يضعون خارج التاريخ كل المجتمعات التي لم تعرف الدولة (باعتبار الدولة هي التعبير الواضح عن عملية البحث عن معنى وعن ديمومة ذلك المعنى) وأيضاً كل المجتمعات التي اتسمت بالتكرار أو بالاضطراب غير الهادف دون أن تعمل على إقامة بناء واع

وتدرجي .

كانت تلك الشعوب تدرس في « حاضرها الانتوغرافي » ، ذلك الماضي الذي لا يزال هناك ، والذي يمكن معانيته قبل انقراضه . فغالبا ما تصف الانثولوجيا وضعية « تقليدية » للمجتمعات يطبعها الجمود ، وتصلح لان توضع في الارشيف او في متحف الثقافات ، وتكون موضوع دراسات الثقافة المقارنة . واذا كانت الانثروبولوجيا الاجتماعية الانجليزية أكثر تبلورا فقد وضعت التاريخ بين قومين أيضا ، واعتمدت تحليلا بنيويا ووظيفيا للمجتمعات ، وفق مفهومي التزامن والتوازن .

ورغم كل ذلك ، كتب نوع من التاريخ على يد حفنة من المستكشفين والعسكريين والمبشرين والاداريين : فهم وجدوا وثائق واستعملوها لتوضيح اهجرات وأشكال الهيمنة السياسية والتبادل الثقافي . كان بعضهم جديا ، وتميز معظمهم بالتجريبية او العصامية ، وهم يبحثون في عزلة ، دون صدى ودون سند جامعي . أما المدارس الانثولوجية من النوع « التاريخي - الثقافي » ، وهي أكثر صلابة في البلدان الناطقة بالالمانية وفي الولايات المتحدة الامريكية فقد اهتمت باعادة تركيب تاريخ الثقافات المتتالية مع ما واكبها من أشكال الانتشار والتأثير المتبادل ، نحن هنا أمام أبحاث جزئية من ناحية المنهج ، تشخص كيانات ثقافية وليس فئات اجتماعية ملموسة . ثم جاءت الدراسات حول « الثقافة » : وكان تركيزها على عمليات الاتصال الثقافي وليس فقط على نتائج ذلك الاتصال . وقد أعطى هذا المنحى أعمالا أقرب الى المنظور التاريخي ، إلا أنها تنزع الى التحليل الميكانيكي وتستوعب الجوانب النفسية أكثر من اهتمامها بالخصائص الاجتماعية والعلاقات الشمولية للمجموعات المعنية .

لقد تغيرت الظروف أخيرا في كل تلك الجبهات . فكان من الطبيعي أن ينقض النضال ضد الاستعمار الأدلة التي ظلت تبرر الاخضاع ، فبعد التنكر لماضي الاهالي أعيد الاعتبار لذلك الماضي وأصبح موضع تمجيد . وأدى التغير العميق في العلاقات بين المستعمرين (بكسر الميم) والمستعمرين (بالفتح) الى زحزحة المفاهيم والاحكام الجاهزة ، وحلت مكانها مفاهيم مطابقة للأسلوب الجديد للعلاقات اللامتكافئة ، وهي ليست ذات قيمة أكبر ، لكنها لا تنفي التاريخ ؛ ومن الايجابي أن الشعوب المستغلة ، في محاولتها لاستعادة ذاتها ، رأت ضرورة تمثل أشكال التراث الذي يحددها ، وهو تمثل يتجاوز الموقف العاطفي ويتطلع الى الواقعية والوضوح ، وبتعبير آخر ، الى الفهم العقلاني . وفي نفس الوقت نرى الغرب يتنبه فجأة لمبادرات العالم الثالث ووزنه في سير الاحداث ، فتأخذ الحاجة الى الادراك والفهم . ومن

المؤكد أن الاحكام المسبقة القديمة لا تختفي بسرعة وفي كل مكان ، لكن
الاهم هو أن حب الاستطلاع التاريخي اخذ مكانه وأن تاريخا نقديا صار
يبلي الاوت التي كانت تعوزه .

وعرفت الاثنولوجيا والانتربولوجيا من جهتهما بعض اعبادات النظر
المجدية، اذ لم يعد بعض الباحثين يرون في موضوع دراساتهم معالجة لبقايا ،
أو لتشكيلات وظيفية أو لمجرد استعارة لسمات ثقافية ، بقدر ما أصبحوا
يمثلون مجتمعات متازمة في طور الانحلال أو إعادة التشكل حسب المعطيات
الخاصة لتبعيتها ومتانتها السابقة . هذا الاعتبار للوضعية والتغير والحركة
بلغ بالتدريج الى فترة ما قبل الاستعمار ، وألهم منهجية جديدة في علم
الاجتماع تهتم بالتوترات وديناميات المجتمعات - وإذا كانت مدارس أخرى
قد طورت التحليل البنيوي وأعادت الى الصدارة ، أو حدثت مفهوم « المجتمعات
الباردة » التكرارية والمفتقرة الى الوعي التاريخي ، اللابرومئوسية . وإذا
أصبحنا نرى بعض أدبيات التنمية الحديثة تستعمل صورة فضاضة لنموذج
« المجتمع التقليدي » ، فالمهم هنا هو سقوط حاجز ، وإيجاد بديل ، وإمكانية
استفادة البحث التاريخي من ثمار التفكير الانتربولوجي (I) .

إن البحث التاريخي ينمو في اطار اهتماماته الخاصة ، وإذا أخذنا كمثال
الاعمال المتعلقة بأفريقيا السوداء ، نلاحظ كثافة التحولات التي عرضنا لها :
ففيما بين 1950 و 1960 حلت أبحاث نقدية منظمة مكان المجهودات التي كانت
فيما قبل مبعثرة . بفعل المواجهة الدولية (2) ، واشتد الاهتمام بالرؤيا
المنهجية (3) .

فما هي وسائل البحث الجديدة ؟

تكمن وسائل البحث التاريخي في جانبين متداخلين لا فكاك فيما
بينهما : فهناك المواد الوثائقية، وهناك النشاط الفكري (اشكالية ، نقد ...)
الذي ينبثق عن تلك المواد ويحققها ويستثمرها .

ويمكن أن نميز بين نوعين من الوثائق . فهناك تلك التي تنشأ عن
الاتصال بين الناس ، وهي وثائق تتحدث ، وتشتمل على خطاب ما (وفد
ساد الظن أحيانا بأن قراءتها كافية) ، وهي في الواقع ذاتية ومتحيزة . أما
النوع الثاني فيتكون من الوثائق المحايدة : آثار معمارية أو عناصر مادية
وغير مادية يستطيع المؤرخ أن يعطيها قيمة الرمز أو الحجة أو الشاهد .

يتخذ الاتصال بين الناس عدة أشكال : فهو شفوي أو مكتوب أو
تشكيلي أو حركي أو موسيقي أو ليقاعي ، ويتم الاحتفاظ به عن طريق
التخطيط أو الذاكرة . وتختلف هذه التقنيات من حيث أبعادها ووسائل
استعمالها ومقاومتها للانحثار ، وبالتالي فهي تتفاوت في قدرتها على إيجاد

مصادر تاريخية تنطبع بالديمومة . وتتوفر المجتمعات التي تجهل الكتابة على روايات شفوية (*Traditions Orales*) ، فهل يمكن اعتبار هذه الأخيرة من قبيل المصادر التاريخية ؟ لا يجوز تقييم الطابع الشفوي (*l'oralité*) والذاكرة قياسا الى ما يمثلانه في المجتمعات التي تستعمل الكتابة في شؤونها الهامة . فكل مجتمع يحتاج الى صيانة معارفه وطرق تعبيره ، ومتى تعلق الامر بمصالحه الحيوية وقيمه الاساسية وآثاره الهامة ، فانه يضمن لتلك التقنيات أفضل شروط الفعالية . واما اذا كانت الذاكرة والطابع الشفوي هشين ونزويين ، فسيتعذر علينا أن نفهم كيف احتفظت مجتمعات دون مكتوب بممارسات وانجازات سياسية واقتصادية وثقافية معقدة ودائمة ، وذلك ما حصل بالفعل .

هذه الملاحظة غير كافية ، اذ لم تنفعا سوى في التخلص من رفض لا عقلاني . ان مفتاح استعمال الروايات الشفوية أو تجاهلها لأغراض البحث التاريخي لا يكمن في مسألة « جديتها » بل في الظروف الاجتماعية الملموسة التاريخي لا يكمن في مسألة « جديتها » بل في الظروف الاجتماعية الملموسة انشأتها واستمراريتها واستعمالها . وكلما بقاينا عن تلك الظروف الا وظل تقييم منهجية البحث مجرد هراء .

اننا نعني بالرواية الشفوية كل ما ينتقل بواسطة الفهم والذاكرة . ويتعلق الامر أحيانا بمعرفة غامضة يتوفر عليها كل مجتمع ، وتختلف في مدى انتقالها عن طريق التربية وظروف العيش . الا أن معلومات أكثر تخصصا لا تخضع لطرق ثابتة في التعبير وليست محصورة من الناحية الاجتماعية نجدها تتصل بعدد محدود من الاشخاص ، ويكون هؤلاء مخرجين ذوي حظوة ويمكن جمع تلك المواد بواسطة استجابات تواكب التساكن الطويل أو تنجز باستمارات مهية تعبأ بطريقة كثيفة أو واسعة : فعلى سبيل المثال نتصور استطلاعا حول روايات الاصل (*Traditions d'origine*) في عدة قرى تقع في منطقة معينة ، وذلك قصد استعمالها المنهجي في تاريخ التعمير (4) . وكلما اتخذت هذه المعارف مضامين ثابتة ومحددة ومتميزة تستعمل في ظروف معينة ، وبالأحرى اذا اتخذت أشكالا ثابتة ، أمكن اعتبارها من قبيل الوثائق والآثار ، وبالتالي أمكن تصنيفها : فهناك الحكايات (وهي تاريخية أو ملحمة أو أسطورية أو ميثولوجية أو تفسيرية) (*étiologiques*) ، وهناك اشجار النسب أو لوائح مفيدة أخرى من الاسماء ، وهناك السوابق والمبادئ القانونية . والصيغ والاشعار والخرافات والطقوس والماراسيم ، السخ ... ويجدر التنبيه الى أن كل مجتمع يصنف بطريقته الخاصة ، وفي ذلك دلالات هامة ، كما أن الروايات تقوم بوظيفة اجتماعية معينة ، ويسهر أحيانا اناس

مختصون على صيانتها واستظهارها ، وهم أعضاء تعينهم المجموعة العائلية ، او وجهاء ، او أشخاص ينتمون الى فئات اجتماعية مغلقة السخ ... ومن الضروري أيضا تحديد المجال الاجتماعي الذي تغطيه تلك الروايات (عائلة ، قرية ، عرق ، فئة اجتماعية مهيمنة ، مجال ثقافي ...) ومدى التعايش او التعارض بين الروايات المتنافسة او المتميزة ، وكذلك اكتشافها بالنظر الى مستويات التنظيم الاجتماعي .

وتخضع المادة الشفوية لعوامل محددة أكثر دقة من النواحي اللسانية والثقافية والاجتماعية . فاذا كان تعبير ما يحظى بالتقبل والصيانة ، فهذا يعني ان المجموعة ، او سادتها على الأقل ، يقدرون ذلك التعبير او يستعملونه . ويرتبط كل تعبير مقنن الشكل بضرورات تقوية الذاكرة (*Mnémotechnique*) وهي تختلف حسب بنية اللغة . والاحتفاظ بالرواية الشفوية يتم لاسباب ليست بريئة ، وبواسطة ذاكرة أناس يعيشون داخل مجتمع معين ويتصرفون طبقا لذلك . هناك بالتالي عملية تكيف تتم في مراحل مختلفة ، مما يختم نقد الرواية الشفوية بدءا بظروف التقاطها وجمعها ثم رجوعا ، الى حيثيات نشأتها .

ورغبة في توضيح عرضا ، سنميز بين ثلاثة مسالك في نقد الروايات الشفوية ، فالنقد النصي ، عبارة عن محاولة تقييم للمادة الوثائقية مضمونا وشكلا ، من حيث وفائها للاصل وصحتها ، وكذلك لفهمها الحرفي . وتتطلب هذه العملية مراقبة ظروف وأساليب جمع الروايات المعنية ، وفحص شروط انتقالها : فهناك ضمانات الانتقال (تعليم ، تمرن ، جوائز او عقوبات ، عناصر تقوية الذاكرة ، الخ ...) ، وهناك أساليب المراقبة عند الاستظهار ، وأخيرا وتيرة وخصائص إعادة الانتاج ... وتتطلب العملية نفسها دراسته داخلية للنص ، وتمثل مميزاته اللسانية ، وانسجامه ... وقد تساعد الدراسة المقارنة لنصوص مختلفة من نفس الرواية على استنباط سلاسل النقل (او الارسال) (*Transmission*) وكذلك الشأن بالنسبة للأخبار المجردة (5) .

أما النقد « السوسيولوجي » ، فله أهمية أساسية . ان اية رواية شفوية لا تستمر الا اذا كانت تؤدي وظيفة ما : فبعضها مسل او هني ، وبعضها تقييضي : مثلا تمجيد رجل او عاقل .. وقد تكون الروايات ايديولوجية وسياسية (تأكيد ، وشرح وتبرير نظام اجتماعي أو نفوذ فئة اجتماعية او سلالية ، او اسرة حاكمة ، او تفوق البعض على الاغلبية ، او شبكة العلاقات بين مجموعات ...) وقد تؤدي الروايات وظيفة عملية (مثل تحديد حقوق الاشخاص او المجموعات على الاراضي ، او على التسيير ... او توضيح السوابق القضائية ، او تعيين الطقوس الضرورية ...) ، الخ ، وبالنظر الى

هذه الاهداف ، قد تذكر عرضاً بعض الحكايات والاحداث : هجرات ، اقدمية في الاستقرار ، اشجار للنسب تحدد مواقع كل على حدة ، مغامرات ، عمليات اقتسام السلطة ... وقد بينت التجربة أن هذه الاحداث لا تعرض في الغالب في شكل ذكريات ، بل هي وسيلة لكشف وضعيات معاصرة ، وقد تحول بطريقة « ملائمة » اذا ما تغيرت تلك الوضعيات . لقد اصاب بعض الانثربولوجيين حين اقروا بان النصوص الميثولوجية واشجار النسب تلعب دور « المواثيق الاجتماعية » في المجتمعات النسلية حيث تعبر لغة القرابة عن جوهر العلاقات الاجتماعية . فهل بإمكان المؤرخ أن يعتمد في بحثه على « ظواهر » قد تكون عرضة للتحويل ، بل قد تختلف بصفة كاملة ؟ ان الادانة هنا غير حتمية . فهناك حالات مشابهة ، لا يعتمد فيها على تحرير الروايات الشفوية لتلبية الحاجيات الاجتماعية . وقد أبرزت بعض المقارنات صحة ما ورد في تلك الروايات . ليست كل الروايات مجاملة للحاضر بفعل تحويل محتواها فقط ، اذ ليس « الميثاق » دورها الوحيد . وبإمكان بعض الروايات (العائلية مثلا) أن تكون صحيحة بسبب ميلها الى الواقعية ، فالحقيقة نفسها قد تكون وظيفية . إذن ، عوض أن نطبق بطريقة آلية قاعدة الرفض أو التقويم ، علينا أن نحيط ، في كل الحالات ، بمسائل التساؤل التالي : أية وظائف تؤديها الرواية ؟ وفي أية ظروف ؟ آنذاك يصبح من الممكن اكتشاف نوعية التحريف أو التحويل الذي تعرضت له الاحداث المتناقلة . واذا ما اقتضى البحث اجمال الاحداث الظاهرة وساعد على تبيين بعض الجوانب من صراع المصالح وما يواكبه من تحويل للتصورات ، فإن المؤرخ لا يكون قد أضاع وقته سدى . ويجب أن ينصب الاهتمام أيضا على حفاظ الروايات (Traditionistes) (أصلهم الاجتماعي ، وضعهم ، دورهم) وكذلك على ظروف استقرارها واستخدامها . فمن شأن هذه الخصائص السوسولوجية أن تحدد المعالم الشكلية والادبية ، والقيمة الوثائقية لذلك النصوص (6) .

أما النقد « الثقافي » فيأخذ بعين الاعتبار المقاييس الادبية والجمالية ، والكيفية التي تتوزع بها الاختلاف وتنظم بها الامكانيات التعبيرية ... أضف الى ذلك القيم ، والاحكام الاخلاقية ، والاشكال السائدة في التماثل والعقائد ، والمخططات التي تتحكم في صياغة التعبيرات الاجتماعية والتاريخية والطقوسية ... وكذلك أنواع التفكير والتأويل ، والانماط التصورية التي تحدد تمثل الواقع ... وبصفة خاصة ما يمكن أن يوحي به مصطلح « فلسفة التاريخ » . اشكال تمثل العلاقة مع الماضي ومع الزمان ، وعلاقتهما بمسألة السببية ، والاساليب المتبعة في قياس الزمن .. فقد يكون الفكر ميثولوجيا

أكثر منه تاريخيا . ومع اعتبار انسجام « نسق الرموز الثقافية » (Code) لا يجوز أن نسلم بأن المجتمعات تستعمل نوعا وحيدا من « الوعي التاريخي » ، لا يتغير حسب الظروف الوظيفي والايديولوجي وحسب مستويات الواقع الاجتماعي . ومن المؤكد أننا نخطئ إذا أخذنا أحداثا ووقائع وأردة ضمن شبكة من الاساطير والرموز ، ووضعناها مباشرة داخل نسق كرونولوجي (تعاقبي - تاريخي) وسببي . فلنتصور رواية تتحدث عن أسرة حاكمة : يمكن لهذه الوثيقة أن تكون تاريخية في مظهرها مع أنها مجرد أسقاط لنموذج ما ، حيث يعوض التاريخ (وهو دوري وبنوي) بايديولوجيا تهدف الى دعم نظام سياسي يوصف بالخلود . هناك العديد من الحكايات التي تعرض لأصول دولة معينة أو للقسم الاجتماعية ، وليست لها في الواقع أية فائدة في التعريف بالأحداث التاريخية ، بقدر ما لها من قيمة رمزية (مثلا مجيء بطل ينشر الحضارة) ، فهذه الرواية غير صالحة لكتابة تاريخ الأحداث بل يمكن استعمالها لوضع تاريخ التصورات والايديولوجيات المؤسسة للنظام الاجتماعي . وحتى في الروايات « التاريخية » ، تتعدد طرق الربط الزمني . فإذا راقبنا طبيعة وتناسق فصول الأحداث وسببيتها ، سهل علينا اكتشاف أنواع المغالطة والتحويل التي يمكن أن تصيب الروايات خلال تناقلها . فالمؤرخ مطالب بالقيام بالنقد الداخلي لهذه الوثائق . وبدراسة مجموع المادة الشفوية أو الانتوغرافية قصد البحث عن أنساق المصطلحات والمجال السيميائي للمفاهيم السائدة . والايديولوجيات التحتية ، وأنماط التفسير والتبرير كما يجدر بالمؤرخ أن يحلل وفقا للمنهج البنوي المواضيع التي تبرز عبر النصوص بطريقة ملحة . ومن شأن النقد « الثقافي » في بدايته أن يتمم في فترة جمع الروايات كي يتأكد من مدى « الثقافة » الحاصل (ان كان هناك ثقافة) أو مدى انبثاق معارف أجنبية (7) .

ان التاريخ لا يتحدد بالترتيب الزمني الذي يعطيه للوقائع الإنسانية ، وليس من البديهي أن هذا العلم ، وما يقترحه في مضمار حركة المجتمعات ، ينحصران في زمن متواتر يقاس باستمرار . لكن في المقابل ، يلتقي المؤرخ أثناء عمله بالحاجة الى تدقيق الموقع الزمني للوقائع التي يدرسها . والرواية الشفوية ليست دائما قابلة لتلك العملية ، فيستنجد المؤرخ أحيانا بالتحري اعتمادا على مصادر أخرى في حالة توفر وثائق مكتوبة تتحدث عن نفس الوقائع ونفس الاشخاص ؛ وفي حالات أخرى يستغل العناصر المتكررة في البنية الاجتماعية إذا كانت محفوظة أو أمكن التعرف على دوريتها : فهناك لوائح أصحاب المناصب ، وطبقات الاعمار ، وهناك على وجه الخصوص أشجار النسب على شرط أن تكون قد نجت من التحويل الوظيفي وأن تؤكد

الحراسة والتحري عدد الاجيال المسرودة وان تيسم معرفة الظروف الاجتماعية والثقافية للبيئة بتحديد تقريبي لمعدل عمر الجيل الواحد .

ومن الضروري ان ننتبه الى امكانية تواجد « ازمدة » مختلفة في الرواية الواحدة ، ازمدة تتصل بوظائف وتصورات مختلفة ، كما يؤثر على استعمالها ومصداقيتها : فهي ازمدة ميثولوجية او اسطورية ، او ازمدة الماضي البعيد حيث يقدم البعد الكرونولوجي : فنجد شخصيات مذكورة في ظروف غير مطابقة . وهناك اخيرا الزمن التاريخي : وهو ينطبع تارة بالاستمرارية ، وتارة اخرى يتألف من اجزاء متصلة في حد ذاتها لكنها غير متصلة فيما بينها نظرا لارتباطها بمعطيات اجتماعية ودعنية مختلفة ، او لتموضعها في نقاط استغلال مختلفة في الذاكرة الجماعية . فبهذه الطريقة يوضح المعامل مبدئ في عظمة البدايات ، او يجد المؤرخ نفسه امام روايات لها بداية ونهاية دون ان يكون لها وسط (8) .

لقد اصبحت الرواية الشفوية مادة لتاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها ، لانها تشكل مصدرا اصيلا تتوفر عليه جل تلك المجتمعات . لكنها تختلف في تنوع المعلومات التي تزودنا بها ، وتختلف في حجمها ، وهو ذليل في اغلب الاحيان . وتختلف اهميتها وطبيعتها حسب انماط التنظيم الاجتماعي والتشكيل الثقافي لكل مجموعة بشرية . فقد لوحظ مثلا ان بعض المجتمعات ذات السلطة السياسية المتمركزة تنشيء وتستهلك الروايات الشفوية بكثرة . وقد ادت التقلبات الحديث الى ضياع الروايات (كلا او جزءا) او تضائل امكانيات تقديمها التاريخي . ومع ذلك فنحن امام مصدر قابل للاستعمال ، وهو لا زال يتوفر على مناطق البكر ، وييسر لنا التعرف على ايقاعات وتصورات ووقائع مجتمعات متنوعة وعلى امتداد بضعة اجيال واحيانا بضعة قرون .

مع التقدم الحديث في استثمار الرواية الشفوية لاغراض البحث التاريخي ، اتسعت عملية النشر النقدي الذي التزم بقواعد رصينة في النسخ والترجمة والتمييز بين الوثيقة والتعليقات ، كما يعمل على اعطاء كل الايضاحات المفيدة حول ظروف جمع الروايات ، ويهتم بتوثيق اشربة التسجيل ... وباختصار تتخذ كل الاجراءات التي تساعد الباحث على المراقبة واعادة الاستعمال للنقدية (9) .

هناك وسائل اتصال يمكن ان تتضمن انواعا اخرى من المصادر : ما هو ايقاعي وموسيقى (ان كان على اتصال وثيق بالرواية الشفوية) ، وفي بعض الحالات توجد وثائق تشكيلية : ابواب وكراسي منحوتة ، وخيزرانات منقوشة ، وفن الزخرفة ... على ان يكون من الممكن القوصل الى فهم لغة تلك الوثائق . لكن الاساس يكمن في الشفوي والمكتوب . ولا يجوز تجاهل دور

المكتوب في مسار تاريخ « الشعوب اللاتاريخية » . كيف ذلك ؟

لم تكن الكتابة مجهولة عند بعض تلك الشعوب ، وكان على الاهتمام الجديد بتلك المجتمعات أن يجدد أو يدفع عملية التنقيب المتهجي عن مصادرها المكتوبة ، ودراساتها هي أيضا بروح نقدية . وينطبق ذلك على المجتمعات الأفريقية التي اعتنقت الاسلام واستعملت الكتابة العربية منذ عدة قرون في مؤلفات تاريخية أو أدبية أو قانونية - تطبيقية . بل استعملت بعضها اللغة المحلية (البول ، الهاوسا ، السواحلي) .

لكن معظم العطاء الجديد يأتي من المصادر الأجنبية ، الأوروبية على الخصوص ، مع أن الحضارات الآسيوية والإسلامية شهدت هي الأخرى على شعوبها الغربية وشجع حب الاستطلاع التاريخي على البحث الكثيف في المصادر التي تركها المبشرون والتجار ورجال الإدارة والرحالة منذ القرن الخامس عشر . وفي أوروبا لا زالت مراكز المستندات ، والخزانات ، والنشورات الغامضة تقدم مادة غزيرة لم يتم استثمارها بعد . هناك بالطبع مواد غير ذات قيمة : إما سطحية أو لأنها تفيد كتابة تاريخ المستعمرين (بالكسر) أكثر من غيرهم ، لكن نجد مع ذلك كثيرا من المعلومات القيمة الناتجة أحيانا عن دقة الملاحظة والنسبية والاحترام ، وترجع بالأساس الى تفهم المصالح في وضعيات تتطلب اعتبار الأهالي بمثابة فرقاء والتعرف عليهم بواقعية ، وفق منظور عملي (IO) . أما المصادر السردية التي نشرت في حينها (رحلات ، كتابات اتنوغرافية ، تاريخية أو جغرافية) فهي جديرة بالاهتمام اذا أعيد فحصها من خلال نقد يتمن في اندراجها ضمن صنف معين تحدده عوامل عدة : البيئة الثقافية ، والجمهور ، والاذواق ، والعادات الفكرية : نذكر مثلا الرواسب القديمة التي تؤثر في الملاحظة ، وتعود المؤلفين القدامى على النقل عن الآخرين . وتحيط عملية النقد بالمواضيع الرائجة خلال الحقبة المدروسة ، و « الصورة » العامة التي تتكون أو تفرض نفسها عن العوالم البعيدة ، والقيم والمفاهيم المرجعية لدى أمة ما ، أو فترة ما ، أو فئة اجتماعية - فكرية ما (II) وباختصار ، كل الجوانب المتصلة بالمؤلفين والتي تساعد معرفتها على « القراءة » ، الملازمة لشهاداتهم .

إن المجتمعات المدروسة هي أيضا موضوع « قراءة » معمقة . فإذا كان الباحث على اطلاع صميمي بنسق الرموز الثقافية لمجتمع معين ، أمكنه أن يعيد استعمال المواد التي تتضمنها المصادر المكتوبة بوجهات نظر أوروبية ، وفي ذلك اغناء للتاريخ « التفهيمي » . ولا نوحى هنا بأن ذلك هو الهدف النهائي للتاريخ ، أو أن علم التاريخ مجبر على الاختيار بين تجميع الرؤى التاريخية (أو اللاتاريخية) غير المتناسقة - وتلك انتقائية غير مشجعة -

ووضع كل تاريخ الانسانية في قالب نسق الرموز الثقافية الغربي . بل نعتبر أن التباعد النقدي الذي يتخذه المؤرخ تجاه كل مجتمع وكل حقبة ، يمر دائما عبر أكبر قدر من الاحاطة التفهيمية ، وفيما هذا ذلك سقوط في المغالطة التاريخية (I2) .

وقد ساعدت تجربة الملاحظة والتحليل الانثو - سوسولوجيين (انساق القرابة والانساق العينية ... وأشكال الاندماج والصراع التي تعتمل داخل الوحدات الاجتماعية ...) وكذلك تجربة الدراسة الآنية للوضعيات السوسيو - تاريخية من النوع الاستعماري ، نقول ساعدت على اعادة النظر في فهم أوصاف وأحكام الشهود الاقدمين ، اذ هناك بنيات ومسلسلات لا ينكشف ترابطها عند القراءة السريعة لملاحظات مبشرة وسطحية حول نماذج من السلوك ظلت حتى ذلك الحين قليلة الدلالة (I3) .

ونشير أخيرا الى أفضلية الحالات التي تلتقي فيها مجموعة من الروايات الشفوية المحلية مع مجموعة من المصادر الاوربية المكتوبة : فقد تم ذلك مثلا في ساحل خليج غينيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . هناك اذن نوعان من المصادر قد يكونا جزئيين أو هشين اذا كانا معزولين ، لكن اقامة المواجهة بينهما حرية بتعرية العديد من خصائصهما : شكل الاصاله ومواطن الاهتمام بالنسبة للمصادر المحلية ، والمعطيات الزمنية والمكانية الدقيقة ، ومواطن الاهتمام و « الحكم المتباعد » في المصادر الاجنبية ، وكذلك جودة و « صفوات » كل من النوعين .

وضمن الوثائق من النوع الثاني ، أي تلك التي لا تأتي من الاتصال بين الناس ، هناك الآثار المادية التي تشكل ميدان الحفريات ، وهي أكثر العمليات التاريخية دقة وتعتبر بمثابة باليو - اتنولوجيا ، وتعطي فوائد كثيرة ، وتتيح التمكن من عمق تاريخي كبير اذا ما قورنت بالبقايا الحديثة من مصادر مكتوبة أو شفوية . فالحفريات اذن أفضل ضمانة لتقدم تاريخ « الشعوب التي لا تاريخ لها » . الا أننا لن نتعرض لها هنا أكثر لان آفاقها وتجديدها وأشكالها لا تدخل في نطاق بحثنا (I4) .

تعطي الاحاطة بالواقع الاجتماعي والثقافي في الحاضر أو الماضي معلومات تتعلق بالاوضاع والاحداث السابقة .

ان بعض طرق البحث لا تؤدي الى اليقين بسبب النظرية التي تبررها أو الوصف الميكانيكي الذي يعطى لها ، بقدر ما تستفيد من شبكة المعطيات التي تبعت على تأكيد المناهج المتبعة عند تطبيقها على حالات خاصة : مثلا ، العثور على سمة غير وظيفية ثم الخلوص الى أنها مجرد أحفور ، أو على بعض الجوانب من مركب مؤسسي ابرزه التاريخ والانتولوجيا على الوجه

الكامل في أماكن أخرى . ثم الخلوص الى وجود المركب ذاته ...

وتحاول دراسة التوزيع التفاضلي للسّمات ومركبات السّمات السوسيو - ثقافية أن تستخرج من اتساع مجال تلك الخصائص ومن موقعها في منطقة ما معلومات حول أصلها وانتشارها وأقدميتها ، وأشكال التبادل والقرابة بين المجموعات الثقافية مع تسلسل زمني نسبي . هناك فقط افتراضات لأن الواقع لا يعرف فقط عملية الانتشار ، بل يعرف أيضا الهجرات البشرية ، وديناميات التطور الخاصة بكل مجموعة ، كما أن سمات متشابهة يمكن أن تنتج عن محض التقاء (أى عمليات خلق منفصلة) ، هناك إذن ثلاثة أشكال من التحديد تختلف كلها عن الانتشار . لكن احتمال الانتشار يظل واردا إذا كان التشابه يهم مجموعة من السّمات . وقد توصلت الاثنولوجيا الى لقامة نوع من التفكير المنطقي حول الشروط الضرورية للابتكار والانتشار والنقل في ميدان التقنيات ، ويمكن الاستفادة من هذه التجربة من أجل انتقاء نقدي للمواد والافتراضات في مجال الانتشار (15) . لكن يجب الاستعانة بمعلومات مكملة حول المجتمعات المعنية بالبحث وتحركاتها ، ويسهل آنذاك اختبار الافتراضات . وقد قام بعض الباحثين بمثل هذه العملية : فهم لم يقارنوا بين توزيعات ثقافية ثابتة من حيث المكان بل قارنوا بين مجتمعات تجمعها قرابة ما ، وهي معروفة بدقة في بعض فتراتها ، في شكل مقاطع مبعثة (16) .

وقد ازداد الاعتراف بوجود وضعيات كاشفة ، خاصة الازمات التي تعري ما كان أساسيا في المجتمع : فتورات المستعمرين هي تلك « اللحظات المتميزة ... لان القيم الانسانية للثقافة التقليدية تتجلى بوضوح حين تتم معاينتها في لحظة صراع (17) . لما وقف الفكر الملبغشي (ميرينا) في وجه المسيحية خلال القرن التاسع عشر ، كشف عن اتجاهه الاصلي السابق . فمن خلال ردود الفعل التقليدية التي اثارها أحداث القرن ، نجد العلم القديم يدافع عن نفسه ويفصح عن هويته في آن واحد (18) ففي الازمة العميقة التي خلقتها السيطرة الاستعمارية عند الفانغ والكونغو الاسفل ، تفسخ هذان المجتمعان ، وقاما برد الفعل ، وتطورا حسب مواطن القوة والضعف المتوفرة لحيهما فيما قبل . وبالتالي فالتنظيم الاجتماعي ، والحصيلة الثقافية ، والوضع الظرفي الذي طابق الصدمة الاستعمارية : كل هذه الجوانب تتضح أمام المؤرخ (19) .

ويعتمد هذا المثال الاخير على منهجية قديمة يمكن استخدامها في هذا المجال الجديد من التاريخ ، ويغني الدراسة المقارنة للمجتمعات والبيئات والوضعيات الاجتماعية . التاريخية ، ذلك ان الاهتمام بحالات مختلفة يساعد على التعمق في فهم المؤسسات وتقدير دور العوامل التاريخية وطرح

من ضمن خصائص تاريخ الشعوب « التي لا تاريخ لها » ، أنه علم ميداني . المصادر الشفوية . والمادة الاثنوغرافية ، وكل ما هو مسجل في الذاكرة والسلوك : كل هذه الظواهر لا يمكن تمييزها وقياسها وتقييمها وتقديمها الا داخل المجتمع المدروس . وفي الواقع ، حتى الاتصال الكثيف لا يؤدي دائما الى الفعلية . وفي اغلب الاحيان ، تتوفر امكانية استقصاء الروايات الشفوية لدى المثقفين التقليديين من « الاهالي » ، أكثر من غيرهم لانهم يمتلكون اللغة ويتقنون بسهولة داخل بيئتهم ، ويلمون بطريقة تجريبية وصميمة مباشرة بالوقائع السوسولوجية التي يعيشون في خضمها .. فالمشكل غير مطروح اذا كان المؤرخ وليد المجتمع الذي يدرسه ، مع أن « ثقافته » الشخصية يعطيه احيانا بعض « التباعد » . وما أغنى أعمال العلماء الذين أنجزوا بحثا بطيئا « يجعل الاشكاليات والظواهر تنجلي بطريقة تكاد تكون تلقائية » ، مما جعلهم يتعرفون بالتدريج على البيئة الطبيعية وشبكات الأنشطة ، والرواسب العميقة لتاريخ غير مسمى ، والمستويات الثقافية والمؤسسية التي لا تزال حية والتي تتقاطع عبرها الازمنة الطقوسية والدائرية و « التاريخية » ، وكذلك الروايات الواضحة والاحداث والتفاصيل المعبرة حيث يتشكل واقع جماعي يغطي عمقه عدة أجيال (21) .

ويتسم هذا التاريخ بتراجعيته (Regressivité) ، وهو يتطلب المواجهة بين حقه الحديثة ضمن مبدأ تقدمه العام ، وليس في كل مساعيه الخاصة . وأمام ماضٍ نجهل احداثه وإيقاعاته ، أو نعرفها بطريقة تقريبية ، نضطر لتنظيم المعطيات اما بالاعتماد على مفاهيم دخيلة - مستوحاة من النظريات الصلبة لمختلف المدارس الانتروبولوجية ، واما من « نظرية الاهالي » الموجودة لدى المخبرين . واما من تاريخ مجتمعات معروفة بصفة أدق ، وأحيانا بعمل تجريبي نستخدم فيه المعطيات المؤقتة التي تسمح بها المصادر . ويتعرض الباحث أيضا لخطر الخلط بين الازمنة ، فيحكم مسبقا بالقدم على ما ليس « بحديث » . فاذا أردنا تلافي كل هذه المزالق نحتم علينا أن نقابع حياة المجموعات والمؤسسات حتى أقدم فترة ممكنة ، آنذاك نستطيع مراقبة آليات وفرص استمرارها وتجدها . وقد تعرضت تلك المجتمعات للسيطرة الغربية ، في فترات مختلفة ، وبصفة تامة أو جزئية ، وأصنبت بالتفسيخ والاندخال ، واندمجت ضمن الإيقاعات الموحدة للتاريخ العالمي ، واضطرت الى معاناة « الثقافة » ، لكنها انطبعت أيضا بالفعالية فنجدها تستعيد المبادرة ، وتعيد هيكلتها ... بدرجات متفاوتة ، وحسب

مناهج وظروف مختلفة ، ان المقارنة الدؤوبة بين المراحل المعاصرة والاستعمارية وما قبل الاستعمارية لتسمح بالتمييز بين العديد من الجوانب المتداخلة : رواسب الجمود ، والسمات التي عادت الى الظهور بعد السبات الاستعماري ، ومواطن المحافظة المتصلبة ، والتأثيرات الخارجية المفروضة ، وعمليات اعادة التأويل ، واخيرا الابتكارات ، كما أن المقارنة ذاتها تساعد على استيعاب الاتجاهات التي بدأت في التبلور قبل أن يحولها الغرب عن اقتحائها ، والوزن الحقيقي للحقبة الاستعمارية ، ومواطن الاستمرار والانقطاع ، والمضمون السوسيوي - تاريخي الذي تشير اليه مصطلحات مثل « التقليد » ، و « الحداثة » . وبإمكان تاريخ الحاضر أن يشكل ذلك « التاريخ المباشر » الذي يختار أزمات ساخنة تلتقي فيها أنماط تاريخية مختلفة من حيث طبيعتها وعمقها ، فيجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات الشفوية والمكتوبة ، ثم يعيد فحص تلك المواضيع بمشاركة المعنيين (22) .

وتتم كتابة تاريخ الحاضر بالتفصيل العميق لتناقضات حالة من حالات « تصفية الاستعمار » (23) . وقد سبق لنوع من « الميكرو - سوسيولوجيا » ان عوضت استجواب المخبرين بمراقبة الاشخاص الفاعلين قصد التحقق من كنه « مأس اجتماعية » (24) ... فالذكريات الشخصية والسير ، والانتاجات المكتوبة ، والتحليل السوسيولوجية : كلها مصادر تهم التاريخ القريب قبل كل شيء ، وتضمن للابحاث المنسجمة عمقا زمنيا يعود أحيانا الى ما قبل المرحلة الاستعمارية ؛ وتتوفر الحقبان الاستعمارية والحالية على أشكالهما التعبيرية الخاصة ، ولو أنها في سياق الحقب السابقة (25) . وقد شهدت فترة ما قبل الاستعمار تضخما في عدد الملاحظين الاوربيين ، فالقرن التاسع عشر غني بالمصادر المكتوبة والشفوية (26) . ان الفعالية ، في المجال التاريخي الذي نحن بصده ، لتكمن في الحل الذي عرف أخيرا كيف يقدم مجموعة عرقية كوحدة غير مستقرة ضمن الحركة التي تتجدد في اطارها باستمرار ، وعلى امتداد حقبة طويلة ، تشمل الفترة الاستعمارية وما قبلها (27) .

لقد ورث تاريخ « الشعوب التي لا تاريخ لها » مصادره ومناهجه واشكاليته عن علوم مثل الاثنولوجيا والانثروبولوجيا وأحيانا السوسيولوجيا . لا غرابة في ذلك لان التاريخ أعمل هنا المجال فتكلفت علوم أخرى بالتعريف به وحاولت جمع مواد واستثمارها . ولن يكون هذا التوارث بدون مقابل . فهل سنكتشف في هذا المجال ، بدل مجالات أخرى ، أنه لا وجود ، في الواقع ، الا لعلم اجتماعي واحد يهدف في آن واحد الى ادراك بنية المجتمعات ، وحركاتها ؟ تلك مسألة أخرى !

تعريب : عبد الاحد السبتي

* صدرت هذه الدراسة في الجزء الأول من ثلاثية تحمل عنوان « صناعة التاريخ » وهي تضم 31 مقالة تتطرق بالتطورات الحديثة للبحث التاريخي

Henri MONIOT, « L'histoire des peuples sans histoire », in « Faire de l'histoire, Nouveaux problèmes », sous la direction de Jacques LE GOFF et Pierre NORA, Paris, Gallimard, 1974, pp. 106-123.

G. Balandier, « Sens et puissance », Paris, 1971 ; P. Mercier, « Histoire (1) de l'anthropologie », Paris, 1966.

(2) لقد تم تحديد مجموعة « الشعوب التي لا تاريخ لها » وفق المقاييس السلبية التي عرضنا لها ، فالامر يتعلق اذن بمجموعة غير منسجمة : ان مصطلح « الشعوب التي لا تاريخ لها » يعود الى الاحتقار الاستعماري ، والى جملة من الاحكام مثل غياب الكتابة والسلطة السياسية المركزية ، والغياب المزعوم للتغيير والوعي التاريخي . ففي هذا البحث تنفيذ لمعظم تلك الادعاءات ، وسوف يتبين لنا ان المجتمعات المعنية تركز على صيغ سوسيولوجية وثقافية جد متنوعة .

وسنكون افريقيا السوداء مرجعنا الاساسي ، اذ لها من التنوع ما يفيحها صفة التمثيلية . لكن اذا كانت أمريكا وآسيا قد عانت من ظروف خارجية مشابهة ، فان هناك تفاوتات زمنية واختلافات في السياق التاريخي ، مما يستدعي مزيداً من التدقيق لم يسمح به ضيق المجال .

(3) 1953 ، 1957 ، 1961 : انعقاد ثلاث ندوات بجامعة لندن .

School of Oriental and African Studies

Journal of African History

International African Institute

1960 : انشاء دورية مختصة بلندن

1961 : انعقاد مناظرة بداركار ، نظمها

وقد نشرت اعمالها ، انظر :

J. Vansina, R. Mauny et L. Y. Thomas, éd. :

« The Historian in Tropical Africa », Londres, 1964

M. Izard, « Traditions historiques des villages du Yatenga », (4)

Recherches voltaïques, t. I, Paris, C. N. R. S., 1965

J. Vansina, « De la tradition orale », Tervuren, 1961 (5)

وهو المرجع الاساسي

J. Vansina المصدر المذكور (6)

وحول وظائف الروايات الشفوية ، انظر :

A. Richards, « Social mechanisms for the transfer of political rights in some African tribes », Journal of the Royal anthropological Institute, XC, 1960 n° 2, pp. 175-190; I. Wilks, « Tribal history and myth », Universitas (Achimota), II, 1956, n° 3 et 4, pp. 84-88 et 116-118; L. Bohannan, « A genealogical charter », Africa XXII, n° 4, octobre 1952, pp. 301-315 ; Cl. Meillassoux et alii, « Légende de la dispersion des Kusa (épopée soninke) », Dakar, 1967.

وحول القيمة التاريخية ، انظر :

I.M. Lewis, « Historical aspects of généalogies in Northern Somali structure », Journal of African History, III, 1962, n° 1, pp. 35-48 ; Cl. Meillassoux, « Histoire et Institutions du Kafo de Bamako d'après la tradition des Niaré », Cahiers d'études africaines, IV, 1963, n° 2, pp. 186-227.

J. Vansina, op. cit.; A. Déllivré, « Interprétation d'une tradition orale », (7)

Paris, 1967, thèse ronéo [Les Tantaran'ny Andriana... à Madagascar] ;

G. Balandier, « La vie quotidienne au royaume de Kongo... », Paris, 1965

(le premier chapitre) ; J. Vansina, « L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900 », Bruxelles, 1962 ; Cl. Vidal, « Anthropologie et histoire, le

cas du Ruanda », Cahiers internationaux de sociologie, XL III, 1967,

pp. 143-157, et, de la même, « Enquête sur le Rwanda traditionnel : consciences historique et traditions orales », Cahiers d'Etudes africaines, XI, 1971, n° 44, pp. 526-537.

G. I. Jones, « Time and oral tradition with special reference to Eastern Nigeria », Journal of African History, VI, 1965, n° 2, pp. 153-160. (8)

M. D'heretfelt et A. Coupey, « La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda », Tervuren, 1964 ; Cl. Meillassoux et alii, op. cit; Ph. D. Curtin, « Field techniques for collecting and processing oral data », Journal of African History, IX, 1968, n° 3, pp. 367-385. (9)

(10) حول أهمية المستندات الهولندية بالنسبة لإفريقيا الغربية ، انظر :

G. Irwin, « European sources for tropical african history », Boston University Papers, vol. I, 1965.

Ph. D. Curtin, « The Image of Africa, British ideas and action, 1780-1850 », Madison, 1964. Et pour un faisceau de sources islamiques, A. Miquel, « La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle », Paris et La Haye, 1967. (11)

M^{me} R. Rousset, « Colonialisme et contradictions (Etude sur les causes socio-historiques de l'insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie) », Paris et La Haye, 1970. (12)

G. Balandier, op. cit. (13)

(14) إلا أنها تتصل بما قبل التاريخ ، وهو مجال يعرف وضع العديد من الشعوب على الهامش .
(15) توجد أهم الملاحظات في :

A. Le roi-Gourhan, « Evolution et techniques », I. « L'homme et la matière, II. « Milieu et technique », Paris, 1943 et 1945 (notamment les chapitres I et IX), Cf. aussi « Le Geste et la parole », I. « Technique et langage », II. « La mémoire et les rythmes », Paris, 1964 et 1965 (notamment la IIIe partie); du même, « Archéologie du Pacifique Nord », Paris, 1946.

J. Vansina, « The use of process models in African history », In J. Vansina et alii (éd.), « The Historian in tropical Africa », Londres, 1964, pp. 375-386. (16)

M^{me} R. Rousset, op. cit., p. 17. (17)

A. Délivré, op. cit. (18)

G. Balandier, « Sociologie actuelle de l'Afrique noire », Paris, 1955 (19)

(20) مثال من الاتقان في هذا النوع من الدراسات المقارنة ، والغاية هنا التعريف بعوامل ومسلسلات ضعف التعمير في الغابون والكونغو ، على مدى أكبر عمق تاريخي ممكن :

G. Saulter, « De l'Atlantique au fleuve Congo, Une géographie du sous-peuplement », 1 vol., Paris, 1966.

Cf. J. Berque, « Les Mezluuda, Style historique d'une tribu marocaine », Revue historique », octobre-décembre 1955, pp. 222-244. (21)

B. Verhaegen, « Rébellions au Congo », 2 vol., Bruxelles, 1966 et 1969 (22)

G. Althabe, « Oppression et libération dans l'imaginaire « Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar », Paris, 1969. (23)

V.W. Turner, « Schism and continuity in an African society », Manchester, 1957. (24)

G. Balandier, « Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique », Cahiers internationaux de sociologie, XXXIII, 1962, pp. 85-96 ; M. d'Heretfelt, « Mythes et idéologies dans le Rwanda ancien et contemporain », in J. Vansina et alii (édit.), « The Historian in tropical Africa », Londres, 1964, pp. 219-235. (25)

Y. Person, « Samori, une révolution Dyula », : هناك تأليف ضخم ومتقن : 2 vol. parus, Dakar, 1968.

P. Mercier, « Tradition, changement, histoire (Les Somba du Dehomey septentrional) », Paris, 1968. (27)

سركون بولص

خرائب

أتبع امرأة
 الى داخل بيت مبني
 على شكل رصاصة يذئ اليسرى مقيدة بسلسلة
 والبحر من اليمين يجذب رذن قميصي
 كلاجي جن وهو يتوسل في بلدة
 دمرت بالقنابل والدبابات وهناك رجل
 يحاول بالقوة أن يحشر أطفاله نصف الموتى من الجوع
 في قفصي الصدري تحت ابطي وبين اقدامي وفي كهوف احلامي
 يظهر امامي حتى عنجا اضيق طريقي
 اعطيه سيجارة وعلبة ثقاب
 فيأخذ الاثنين بلهفة
 حين يبتعد غني
 ذاهبا ليحرق نفسه في ساحة مزدحمة
 تظهر المرأة من البيت وتديها المتمرلان بالولادة
 ينفزان الدم من حلماتيهما على الحجارة
 وفي داخلي يتدأ عيون اطفالها بالاحتراق وتجبرني
 بسطوعها الغريب الذي آفته على ان ابدا بالسير وانا اتمتم
 باغنية محطمة اهذي عن طريق كانت تنهض في الماضي لمقدمي
 واتبع الاب للمجنون حيثما يذهب .

اعدام صقر

هذا الرجل الذي التقيت به في صحراء
نيفادا . في محطة بنزين ويده مدفونة في قفاز
هائل لتدريب صقور الصيد قال لي انه قضى
سبعة أعوام في تدريب هذا الصقر على القتل ، واراني
صقره الذي اكتهل في الاسر ثم أطلقه من
الحلقة ليطير . كان قد فقد « حاسة القتل » كما أخبرني
باحترار وكأنه يتكلم عن ملاكم وبيده العارية
تناول بندقية وصوب اليه بعين واحدة
حين سقط الصقر في التراب
حرك جناحه الايمن بضعف للمرة
الاخيرة كأنه نبي وقع في كمين وضعه له
برابرة سكارى في الليل ، ما زال يحاول بيده اليمنى
أن يبارك العالم

قصيدة جسد النبع

جسد النبع الذي تشرب عنده الخيول في الفجر
ويجلس المسافر المترب . قس نبضة الارض البعيدة
في سجن من اللحم والدم يخفق تحت أقدامك ، كل كلمة
كهف ينتظر فيه أجداد ملتحون حول نار دائرية ترعى
حينها الحي كالبيضة ، في مكان ما حتفك ينتظر
كرجل يسلك أسنانه بسهم تحت جدار
بيتك نسفته بأول خطوة
خطوتها خارج جلدك
انت الآن قطرة من الدم في رسغ من يسلك
الى اماكن السحر الى كف الوطن التي يحرق تجاعيدهما المد
جدران من العراء المطلق باب يحلق
في هوة نومك السيفية
عليك بالرحلة ذات الاتجاهات الالف
في أحد الاتجاهات الالف سيظهر الباب امامك
مضاء بكأس من شربوا وغابوا بجرح في جبين ما لا سبيل الى حبه
وستدخل بيتك وأن لم يكن من يدخله هو أنت

قارب الى الكتراز

(الكتراز جزيرة هندية صغيرة في خليج سان فرانسيسكو احييت الى سجين مشهور بمناقته ، وقد حاول عدد من الهنود الامريكان بقيادة الزعيم رصل بانكس ، ان يستوطنوها بعد اغلاق السجن ، كملك شرعي للامة الهندية ، حيث يمكنهم ان يعيشوا كما يريدون وطبقا للشعائر الاصيلة التي يؤمنون بها . ولكن الحكومة الامريكية طردتهم بالقوة)

في الساعة الثانية ليلا اعود مع امرأة هندية من المدينة الى منطقة الخليج ، تنتظر القارب الذاهب الى الكتراز وهو آخر القوارب . الهندية التي اسمها فالو تنتظر آخر قارب -

قال البارمان الابيض بلهجة مراهن مدمن : اراهن على انك لن تلتحق بالقارب واضاف باسف كاذب ، آمل ان تلتحق به ، على اية حال وجلست فالو في الرمل وجلست في الرمل ، مع فالو وامامنا الكتراز في الماء جزيرة كالا بهام

في يد هندية اكلت اصابعها للكلاب رأس امرأة مشعث بعد الغرق ، ظهر قرد يفكر على اربع وقالت عاهرة كانت تملن باصرار انها من مارسيليا ، مجدها الميت : اراك قريباً مون شير !

وتركت عينها المؤرقة كالرثيلاء ترعى على سراويلي وانا اخرج مع فالو في الرمل في الرمل مع فالو وكيف رسمت لي في ضوء البار الفوسفوري

صورة الزعيم الراكع الرهيب وخلفه الشمس ، دائرة
تخرج منها سهام مستقيمة كما يرسمها الاطفال
لأنني قلت لها أنني رسام
وكيف

رسمت فالو جيل قبيلتها الضائع
والشمس المائلة بنصف سهامها على سور المخيم
حيث يمرض الاطفال حيث مات طفلها حيث يهذي
جدما في المطر حيث يجن الشيوخ حيث يهرب الشباب
ليتحولوا الى مدمنين ليقتلوا في المدن ليناموا في الشوارع
وينتهوا في السجون والنساء يتحولن الى بغايا
وكيف رسمت فالو جيل قبيلتها الضائع
والشمس الاجنبية التي تقبع عليه كالسرطان ، بمخالب
عمياء شمس الكلب شمس امريكية واجنة روضتها
البناتق شمس رعاة البقر شمس رجال العصابات
شمس الادمغة المغسولة بالاكاذيب
دجاجة في قفص دجاجة مذبوحة تبحث عن رأسها
في الظلام وكيف بصقت فالو
على شمسها ولم أفهم لماذا
وأمسكت بالورقة وعليها شمس تنظر
كعين حراس المخيم ، كعين الدولة الآن
وليس كشمس القبيلة المقدسة وليس كأي شمس
الآن وليس شمس فالو
الآن

وكيف مزقت بأسنانها
هذه الشمس ، وكيف قذفت بها
كالروث في وجه البارمان ، وفي وجه العالم اللامعين كالأحذية
وعلا غضبها كنهر من النخاع بضرب جذران جسدها
وغربان مجنونة تنعق بين أسنانها
تطير من عينيها الضيقتين
وذلك

عند ما نصحني البارمان ، لفائدتي
بانها خطرة حين تغضب
بانها نصف مجنونة ، هندية من قبيلة
شايان هربت من سبعة مخيمات حكومية وتشردت
بعيدا « في قبائل غريبة تشردت بعيدا »
في وطنها الذي اغتصبوه بالآلة
في القفص الذي يحلم فيه الدولار بالمسدس
والمسدس بالدولار
وفالو

التي كانت شيطانية وصغيرة
تحارب البوليس والقوادين في الشوارع
أرتني سكينا هندية كانت تخفيها في جيب سري
في جزمته الطويلة
ودهبنا في الساعة الثانية ليلا
ننتظر آخر قارب الى الكترار . إننا
والهندية التي اسمها فالو .

دلتا

يتخذ في كل مكان
جميع الاشكال الا شكله الحقيقي
يسير متظاهرا بأنه غيمة من التجاعيد
تصعد من فوهة بركان في الصباح
أو أنه
شوكة أكل
تنغرز عموديا في مائدة العالم
أو علامة استفهام طافية الى الابد
فوق كرة الارض متوازنة بفعل معجزة
كنصل ملتو أو كوبرا متصلي
ولكنه ينشغل في الاتجاهات الاربعة ، في نوع من المحاق
لا ترى فيه الا القطط
والعميان بالولادة

ويطلق النار في احلامه على مسلة حمورابي
التي سيطيع قوانينها عندما يستيقظ في الصباح
ولا يصل المركز (وهو لا يريد أن يصل بسرعة) الا
اذا قرر نهائيا أن

- (I) يزوج الجلد بالسكين
- (2) يزوج السكين بالمرأة
- (3) يزوج المرأة بالعين
- (4) يزوج العين بالغيمة
- (5) يزوج الغيمة بالفومة
- (6) يزوج الفومة بالسهم
- (7) يزوج السهم بالبرج
- (8) يزوج البرج بالولادة
- (9) يزوج الولادة بالخلية
- (10) يزوج الخلية بالرصاص
- (11) يزوج الرصاص بالزناد
- (12) يزوج الزناد باليد

في نهاية 12 شهرا سيتحول دماغه الى قبضة
حين يعصر بها العالم ، ستجري من بين أصابعها حقيقة مزدوجة الاصل
كنهر له دلتا كاملة

سان فرانسيسكو
سركون بولص

داخل / خارج

صلاح فائق / جاد الحاج

استلقي في كوخ
أخاف الانعاسي
تمر ساعات لا انتبه لمخاوفي
مجاة اسمع انفجارات بعيدة
وبكاء عازف
أتى من قاعة ليس فيها الا مقاعد صامتة
واشباح ذكرى

كل الكلمات التي خلفت رنينها
ولوثت رصيف المصادفة
المها وأخبز طول الليل
على نار الانفاس
ظل الحكمة

انه المساء
يجلس حارس على سور
يرى مدينته تحترق
ومن جبال قريبة

تنحدر دمة كبيرة وراء دمة
جاء حامل السلال
مبضوعا مثل زلزال
تحاملت على الزمن وقصفت كعب الرقابة
صادرت الكلمات الفاعلة فتلون زهوي
قوس قزح

المطر عادت له السرية .

قبل ان التقيك
كنت اتخيل مدنا من قراء
بلا اقفال
بلا جدران
بلا اشارات
وفي الفسق حين يعبرها طير وحيد
يلقي عليها زهرة .

لم يكن هناك أمس
كلما جمع الحصان
هانت على الصحراء أحلامها
من فجوة في الخميرة المرة
يتسلل شعاعنا
هم يأتي برعشة المجرات .

جل يمشي في ساحل
يرى مصائد منصوبة
يرى منارة بعيدة
يقرب
يقرب
يرى امرأة تلوح من اعلى المنارة
يصعد
يصعد
لا يجد غير مرآة مهشمة .

حين كان علي باباً مراحقاً
سلبت لبه الاقفال .
في المساء
لدي كل ما احتاجه :
غزاة تذهب مساء الى أي شرطي
وتتشتم سلاحه .

في الصباح
انتسكع في مدينة ماهرة
وابيع دمي لحراس المستشفيات .
كل الاسباب لا تلد كل النتائج
نمتن طلاء الاشارات المؤدية الى الغابة
وتمويه الانهار .
يستطيع الاطفال المهددون بالبلوغ
ان يحطوا خارج ادوات السوق
ضد فض بكاره الموج
احرق في نقاء عيونهم
اخراج من صنوبره الشمس
حتى مسالخ الغربية .

كنت مقاتلا
امشي ، ليالي طويلة ، في وديان صخرية
ام يكن لي سلاح
كانت معي احلامي .

في آخر الحرب
التقى القطار مع خطيه
دهشته اشعلت زيتون الجوار
اين سجن المهووسين باليوم الثالث ؟
الليلة تمشي مثل حيوان فانم
يلتقي بها فجري يحمل فراشات ملونة
الى البحر يذهبان .

كلما اخفقت في احتواء شجرة الغيطه
وتجلت رخامة ابدعتي
بدا العالم كرنفالا
وقناعي يلبسه الراقصون في اللهب .

سفينة تحمل اجمل النساء
وفي الميناء المقابل حرائق ومذابح

طعام الميتين

محمد عز الدين النازي

صنعوا قفزة رائعة وتعلقوا بأحد فروع تلك الأشجار . موت أجسامهم إلى الأرض وهي تشعر بنعومة غريبة . تناثروا بين أرجاء المكان الواسع . احسوا ضغطا ثقيلا على صدورهم . تجمعوا في بؤرة واحدة ونظروا إلى عيون بعضهم بمكر وكانت عيونهم تفهم ما يريدون أن يقلبوا عليه هنا أو في مكان آخر . الامر يختلف . هنا يستطيعون في هذا الخلا ، أن يلهو بأجسادهم وأعضائهم ويلعبوا لعبتهم السرية ، يستطيعون أيضا أن يصطادوا اللقائن من أعالي الأشجار . في مكان آخر ، يمكنهم أن يبدأوا جولتهم على الحوانيت في شوارع المدينة يسطون على معروضاتها الخارجية . ويطلقون سيقانهم للريش .

ظلوا متحلقين حول بعضهم وعيونهم تتبادل النظر وتختار أي الامور عليها أن تريد .

الوحد والبقع المائية في كل مكان . المرج الصغير هناك . الصغار يغرقون سراويلهم في الماء العكر الذي تنمو بداخله الطحالب . يصطادون أشياء تشبه سمكات صغيرة بدون صنانير . يدخلون أياديهم في الماء مفتوحة الاكف والاصابع وهي تتحرك بليونة كأنها تغافل ما سوف تصطاده . ثم ترتفع إلى الأعلى وقد أخرجت حذاء من الكاوتشو ، أو سلسلة صدئه أو خشابا منتفخة بالماء . يضعون كل صيدهم على حافة التربة المائية . يشرب أحدهم بكفيه ، ينحني بوجهه ، يعب من الماء العكر بفمه وينفخ في وجه أصحابه ، يتصاحكون ، ويركضون خلفه حتى المساحة الفارغة التي تحف بها الأشجار .

راوا جسما صغيرا مكورا وهو يتحرك ، يحمل إلى جواره جسما آخر مكورا أيضا . الجلباب الرمادي والكييس الاسود المنتفخ . الخطوات تعبر بجانب

المرج . يسحب الرجل ثقله على الارض . كان الكيس منتفخا وهو لا يقدر على حمله فوق الكتفين . ظلوا ينظرون اليه وهو يقترب . بدأت ملامحه تتحدد . اسمر . نحيل عضلات الوجه . غائر الاحداق . ينظر الى الارض ولا ينظر الى الاشجار والغيوم . كان ذاهبا الى البيوت الطينية التي يجف على جدرانها روث البهائم ، وتسبح بين دروبها القاذورات ، هناك تغسل النساء الاواني ويتغوط الاطفال ، يسحب كيسه ويمضي كي يبيع بضاعته قبل مبوط الليل . لا حفته عيونهم . دخل وسط الاحراش القصيرة . تملل في مشيته . توقف . حاول ان يحمل الكيس على ظهره . ارخى جسده على ركبته . ادار ظهره الى الكيس ممسكا به من الخلف . اعتمد على ضغط قدميه على الارض ، ومال قليلا نحو الامام ، بحذر شديد حتى لا يسقط ، ويقع عليه الكيس الذي كان صلبا . لم يستطع . حاول مرة اخرى . بدأت سيقانه ترتخي ولا تساعد . عاد يسحب الكيس بيديه على الارض . لماذا ملاه الى هذا الحد ؟ كان عليه ان يكتفي بما يقدر على حمله . الزبائن عددهم كثير وهم يتهافتون عليه حتى تنشب بينهم الخصومات وينفذ مبيعه في أقل من الساعة . ايضا كانت المسافة قريبة ، وقد حصل اليوم على بضاعة وفيرة ، فلماذا لا يشبع بطون الناس ؟ ناوبته الحسرة . احس ضعفا ثقيلا على صدره . لم يفكر في ان يعود بالكيس من حيث اتى . ظل الحزن يمزق قلبه . قال لنفسه : اما ان اكون حفار قبور او باحثا عن الكنز . لماذا لا اكونهما معا ؟ غيري من يحفر للقبور ، ويوارىها الدفائن ، وانا انبشها حتى استخرج الكنز . عاودته الفرحة . أخذ يضحك بصوت مرتفع . استدار خلفه خوفا من ان يسمعه احد . لا احد هنا بين هذه الاحراش .

ظلوا يلاحقون خطواته وهو لا يراهم . ينطون خفافا في الهواء كالغفاريات . يخفقون ضحكاتهم ويلتبسون بالاشجار . يومنون لبعضهم بالاصابع وحركات الوجوه . اشار احدثهم ان يتحلقوا حوله ، ومسوا في آذان بعضهم :

- هذا هو المكان المناسب .
- لنؤجل حتى يقترب من الهضبة .
- هنا افضل .
- نجهز عليه جميعا . بعضنا يقيد ايديه . والآخر يحمل الكيس ويهرب .
- نقيده مع شجرة حتى لا يلحق بنا .
- من اين نأتي بالحبل ؟

- لا حاجة الى فلک .
- اتركوا الرجل وتعالوا نصطاد اللقالق .
- نجمع بيضها افضل .
- نصعد الشجرة هناك ، ونختبئ وراء العروش ، ثم نمسكها من الاجنحة على حين غرة .
- اصعد وجرب .
- لم يصعد ولم يجرب . نظر اليهم نظرة مغايرة . قال لهم :
- تعالوا نجهز على الرجل ، ونختطف الكيس .
- قال آخر :

- حرام .
- اسكت انت ما زلت صغيرا . انه لا يدفع مالا في بضاعته . يحفر قبورا ويستخرجها ليبيعها لنا بالنقود ، ولا يقبل الدين ، ولا يزيد قطعة صغيرة فوق القطع المنضودة على الارض ، ولا يخفض من الثمن الذي طلب . هو لا يعرف الحلال من الحرام .
- دعونا نصطاد اللقالق .
- هيا نعود الى المرج والترعة .

ظلوا يتهايمسون ، كانت اصواتهم قد ارتفعت عندما أدركوا أن الرجل قد تجاوزهم وابتعد بين الاحراش القصيرة .

الشمس في مغيبها تماما ، بعد أن اختفت ألوانها العجيبة . ظهرت زرقة خفيفة شفافة تشتد قوامتها مع امتداد الزمن . كان يرتفع مع الهضبة الصغيرة لينحدر الى المكان الذي تمر به بيوت من الطين الاحمر والزنك والواح واعدة الخشب المنخور . خان حاد اسود يعلو من كل البيوت ثم يتلاشى . نهيق حمار متقطع . ظل يسحب الكيس وعرقه يتصبب على جبينه وفؤذيه . تنفوس اصابعه بين ثفايا الثوب الخشن ويسحب بعنف متمسكا به خوفا أن يفلت منه وينحدر مع الهضبة الصغيرة ، ويضطر الى الجري خلفه وبذل مجهود آخر ، او ربما جذب ايضا فيسقط على بطنه او يتهاوى الى المنحدر . كلبة تقترب من مكان خطواته ، وقد استقرتها حمية الرائحة التي كانت تتشممها من الكيس . الكلاب تميز رائحة اللحم من بين جميع الروائح . استدار خلفها وقد أراد أن يرميها بحجرة . رأى جلود اثنائها التي تتمايل حول البطن . أشفق عليها وتركها تمشي بجانب خطواته . نظر الى الكيس بفرحة . فجأة تحولت فرحته حزنا غائما اسود . ماذا لو ضبطوه يبيع بضاعته الى الناس ؟ سيساق الى السجن . لا يهم . ولده

سينوب عنه في نبش القبور واستخراج الكنز حتى يعول الاولاد الآخرين .
كان لا يقبل منه مساعدة حتى لا يقبض عليهما معا في وقت واحد . لا ضرر في
أن يتناوبا على السجن . لمست يده العظام الصلبة داخل الكيس . فكر في
المرّة القادمة في أن يتوقف بين الاحراش ويهبر اللحم ويترك العظام للكلاب ،
بذلك يرتفع الثمن ، ويخف عليه الثقل .

عند ما أطل عليهم يجر كيسه وخطواته ، أخرجوا قطعهم النقدية
وتجمعوا حوله . تنحى جانب شجرة سنديان تلتصق بصف البيوت . فتح
فومة الكيس . أخذ يخرج قطع اللحم ويوزعها على الأرض . لم يكن يستعمل
ميزانا . يبيع بالمعايينة . هذه القطعة بثلاثين ، والاخرى بسبعين .. حسب
الحجم . القطع اللحمية متربة ولا بد من غسلها جيدا قبل الطبخ .. هكذا كان
ينصحهم باستمرار . التراب تراب الأرض .. وأنتم تحبون كل شيء له
علاقة بالأرض ، كلوا من رزقها ولا تخافوا أي شيء ، ما تدفعونه لي من نقود
هو رزق الاولاد أيضا ، هم كذلك يأكلون من هذه اللحوم . قطعة واحدة
وانتهي . من يأخذ ؟ غدا سأأتي اليكم في مثل هذا الوقت . من يأخذ هذه القطعة
الباقية ؟ يحملها أحدهم ويلقي بقطع نقدية على الأرض . يدخلون بيوتهم .
يطوي الرجل كيسه ثم يضعه تحت أبطه . يعد النقود ويمضي . يتسلق
الهضبة الصغيرة . يحترس من أن تغوص أقدامه في الأرض الطينية اللينة .
يضع أقدامه على بعض الاحجار وهو يخطو . حجرة . حجرة . حجرة ... رفع
رسه الى بعض الاشجار ، رأى ثمارها الجافة المعلقة ، وأغصانها العارية
المتشابكة التي تشكل في الظلام حالة سوداء تشبه شعر امرأة . الحس فرحة
بوجوده بين الاشجار ، وحيدا ، في طريق عودته الى بيته الطيني في الجهة
الشمالية وراء المرج . كان يحاول ان يتلمس طريقه قبل أن تتحول الزرقة
السماوية الى ليل داكن يحجب كل شيء .

في الصباح ، سوف يقف على بعد مسافة من باب المجزرة ، يوحى
للناس بأنه يفعل شيئا ما ، ينتظر أحدا ، يتبول خلف السور القصير ،
يشترى المصارين من أحد الجزايرين ، أي شيء آخر ، وعينه على البيطري .
سيارته هناك . بعد قليل يخرج ليعود الى المركز ، وبعد ذلك بفترة ، سوف
يحملون الذبائح المريضة ليواروها التراب . في ذلك الوقت ، يتعقب الخطي
ليعاين مكان الدفن ، ثم يعود في وقت آخر لينبش القبور ويضع اللحوم في
الكيس ليذهب بها الى الاهالي .

من تراثنا الحديث

اصول اسباب الرقي الحقيقي (1917)

احمد بن محمد الصبيحي

في اطار نشرنا لنصوص من التراث المغربي الحديث ، والكشف عن جوانب دالة او غلضة من تاريخنا الادبي والفكري القريب ، نقدم هذا النص الذي يكاد يكون مجهولا الا من طرف قليل من المهتمين ، ورغم كل ما يمكن ان يؤخذ به هذا النص ، لا نجد مسوغا مقبولا يبرر اهماله الى هذا الحد ، وتركه دون نقاش او درس ، وعدم اعاده نشره منذ اكثر من ستين سنة .

حقا ان البورجوازية ، بكل فصائلها ، قد قصرت فسي القيام بمهامها الثقافية ، واكتفت بصياغة تاريخها بكيفية تلائم اهدافها الدعائية والمصلحية . والا فما هو العائق الذي حال دون العمل على نشر الاعمال الكاملة لاطراف الحركة الوطنية (علال الفاسي ، محمد بن الحسن الوزاني ، الخ ...) مثلا ؟ ولم يهتم اولئك الذين ينازعونها الواجهة الثقافية باكثر من الرد والسجل الفارغ والتقليص . وهكذا ، وفي جو من التواطؤ الجماعي على اقرار التاريخ الفعلي ، والتكتم به ومسخه ، تحققت مقاصد ومشاريع الابديولوجية الاستعمارية والانتاعية في الميدان ، وبقي الامل مطلقا على الجهود التي يبذلها الدارسون النشبان والمجادون والذين ادوا ضريبة هذه القطيعة .

ان رسالة احمد بن محمد الصبيحي ، تلقي الضوء الساطع على نوعية تفكير احد الرواد للاوائل الذين اشاعوا الافكار والبرامج « التحديثية » والاصلاحية ، والتي ستستند عليها وتنميتها الحركة الوطنية منذ مستهل الثلاثينات . وهي من ناحية اخرى تغير التصور المألوف عن الفترة التي انتهت ، والتي تمتد من نهاية احتلال المدن الكبرى وجل السهول حتى انتقال الواجهة بعيدا الى تادلة والاطلس واندلاع الثورة في الشمال . وغالبا ما تعتبر هذه الفترة « غامضة » او « هادئة » في نظر التاريخ الانتقائي القائم على التفترات الانتاعية لا على الاستمرار . ولكنها ، في الواقع ، مرحلة الفكرة الوطنية ، فضلا على انها فترة انتشار التيار المسلمي على يد ابي شعيب الذكالي في الرباط ومحمد بن العربي الطنجي في فاس وتلامذتهما في المدينتين على الخصوص .

ان المصادر المنشورة (الادب العربي في المغرب الاتصلي لمحمد بن عباس القباچ ، و « من اعلام الفكر المعاصر بالمختارين : الرباط وسلا » ج 2 - لبد الله الجبراني) لا تسعنا بشي في اهمية عن شخصية المؤلف ، وتبدو المصادر الشفوية - التي اتصلنا بها - ضئيلة ، واخرى فقيرة الى حد ما . وهكذا تنضاف شخصية اخرى الى سلسلة الشخصيات المجهولة ، او « الغلضة » والتي لعبت ادوارا مهمة من نهاية القرن التاسع عشر حتى عشرينات هذا القرن . لا بد من العمل فالحول يتهدد اخر من عرفهم او عاصروهم .

ولد احمد بن محمد الصبيحي بسلا سنة 1300 هـ . يتم اباه صغيرا ، فرعاه الحاج الطيب الصبيحي ، وبعد دراسة تقليدية مكثفة بسلا ارسله مع ابنه محمد الى لارويين حوالي سنة 1802 . تخرج على يد كبار العلماء في تلك الفترة مثل « مغفرة الترويين » احمد بن الخياط ومحمد كنون ومحمد

القلاوي ، واقتن القراءات حتى عد من أبرز القراء . تولى العسبة في سلا 1914 - 1918 ثم نظارة الاحباس بلنسي ، وعمل في الوزارة ثم عين رئيسا لاجباس الحرمين بمكناس . وعاد من جديد الى سلا كمنظر لاجباس . حج في الرابعة والثلاثين من عمره . وزار الجزائر وتونس ومصر والجزائر وفلسطين والنمسا وفرنسا وبلجيكا والاندلس وربما زار طلييلة . وحوالي سنة 1934 عاد الى مصر لاكمال بحثه في اللهجات العامية .

ومن المراجع انه كان يمثل الذهنية المستتبيرة والمتحررة التي تعتمد العقل وتحكيم التجربة والتي امتاز بها اقرباؤه ، وخير مثال على ذلك مواقف الحاج محمد الصبيحي في نقاشاته مع بعض فقهاء فاس (والحاج محمد هذا هو الذي حاول الإصلاح بين علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني بعد انقسام الكتلة) . فهل كان ذلك استمرازا لتيار « جماعة لسان المغرب » ؟ وهنا لا بد من الاشارة الى تكتير شخصية متفورة كانت على علاقة وثيقة بالعائلة الصبيحية : انه علي زنيير الذي كان تاجرا في فاس ، ثم استقر في مصر مدة ايام حكم عبد العزيز ، اطلع اثنائها على فكر النهضة ومظاهرها ، وكان شديد الاهتمام بما يجري حوله ، ودمنا لقراءة الصحف والمجلات والكتب الشرقية ، سواء في فاس او مصر او في طنجة حيث تتبع نشاط القنصليات والسفارات الاجنبية بها ، وكان يعبر عن همومه في مراسلاته مع الحاج الطيب الصبيحي . وهو الذي وضع الدستور الاول الموجود بخطه في المكتبة الصبيحية بسلا . وعلي زنيير هذا هو الذي نصح عبد الحفيظ في عهد ما عزم على امضاء عقد الحماية بان يستعفى عن الفرنسيين بالانجليز

وهكذا يبدو لنا ان المؤلف استمرار لتيار فكري معين وقناة تربط بينه وبين المرحلة التي ستبدأ في نهاية العشرينات .

ان مؤلفات احمد بن محمد الصبيحي تنشد عن اطار وروح الدراسة التكليفية التي تلقاها . فتجده يؤلف عن اللهجات العامية ، وامثال المعانز بسلا ، ويحرس عادات اهل المغرب ، وفي التاريخ يهتم بمنطقة اسفي وعبدة « باكرة الزيدة في تاريخ اسفي وعبدة » وهو امر له دلالة عميقة اذا ما قورن بالاهتمامات العلمية التي ركز عليها جيله ، وبالجو المغربي الطافي في تلك الفترة .

ان تاليف الرسائل الداعية الى اصلاح وتطوير المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية - او كلا على حدة - تقليد عريق منذ ابن المقفع في « رسالة الصحابة » مروراً بالموردي ، حتى مداخلات الفقهاء المغاربة في نهاية القرن الفارط واجوبتهم ، مثل (المغيلي) ومحمد بن جعفر الكتاني وغيرهما ، الا ان المثير للتعامل هو ان يعهد الصبيحي الى التاكيد على ان رسالته « رؤيا » مباشرة بعد العنوان . ونحن نعرف ان « الرؤيا الصالحة » درجة من درجات النبوة اي انها الهام علوي يصير فيه الانسان وسيطا ، وعلى البشر تقبل هذا الالهام . وهذه ذريعة كافية لصد هجومات المعتزتين والمناوئين لدعوته . والضيعة الرؤيوية نجدها شائعة ، في نفس الفترة ، لدى المفكرين المصلحين في الاقطار العربية التي كان القمع والاضطهاد فيها على اشدهما كالعراق مثلا .

هذه مجرد اشارات لا تغني باني خال من الاحوال عن الدراسة الجادة للمنانية لهذه الرسالة ، وما شابهها من المؤلفات ، فاليبحث العلمي وحده هو للكتيل بلقاء الجوانب الغامضة من تاريخنا وسد الهوة الحاصلة بيننا وبينه.

أصول أسباب الرقي الحقيقي

وهي رسالة الى أهل المغرب الأقصى ، في نصيحتهم بالاخذ بالاسباب
الصحيحة للوصول الى بحبوحة المجد الشامخ والشرف الأقصى . مبنية على
رؤيا رآها المؤلف الفقير الى رحمة ربه أحمد بن محمد الصبيحي
لطف الله به .

رايت رؤيا ثم عبرتها وكنت للاحلام عبارا (1)

باسم الله الرحمن الرحيم .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه
اجمعين . أما بعد فيقول أحمد بن محمد الصبيحي السلاوي لطف الله به
والمسلمين آمين :

رايتني في المنام ليلة يوم من الايام وهي ليلة يوم الاربعاء المبارك
التاسع عشر من جمادى الثانية عام خمسة وثلاثين وثلاثمائة و الف وأنا مشغل
بتحرير رسالة الى اخواني أهل المغرب الأقصى أشرح لهم فيها :

أصول أسباب الرقي الحقيقي

التي ان تمسكوا بها اوصلتهم الى بحبوحة المجد الشامخ والشرف الأقصى
مبوءا لها بابا بابا ، ومبيناً لها سببا سببا ، مبتدئا بباب الدين ، فباب العلم
ففيرو ، ففيرة . مستحضرا في ذلك المنام من المقالات والدلالات ما لا يحضر
اليقظ في فكره .

فأصبحت من لذة ذلك الحلم الجميل في نشاط وارتياح عازما ان اصدق
في الليقظة ما رايت في عالم الارواح جاعلا العمل في ذلك من جملة اعمال الاحتساب
حيث كان له اليها انتساب اي انتساب .

فلم أشعر في صبيحة ذلك اليوم نفسه ، وأنا بالمحكمة والاشغال ندي
متراكمة ، الا وأنا أسود في ذلك رقاً قائلا لعل ربي أراد أن يجعلها حقا .

وحيث كان الوقت كما أشرنا اليه معمورا . والنهي عن التكلف (I) ثابتا
في السنة المذكورا ، فقد أردت ان أرسل القلم في نصيحة اخواني بلا تكلف غير
ناقل من الانتقال الا ما دعا اليه التوفيق . فاقول وعلى الله المأمول :

الدين

لا أريد أن أتكلم على دين الاسلام من حيث حقانيته على غيره ، وانه
الدين الذي ارتضاه الله لعباده ، فذلك ما قد بسط الانمة أدلته في كتب التوحيد

ولكن أريد أن اتكلم عليه من حيث ملائمة التامة لقواعد الرقي الحقيقي وأصول المدنية الصحيحة فاقول :

ليهنا أهل المغرب الأقصى أنهم على دين اعترف عظماء الفلاسفة من غير أهله فضلا عن أهله بأنه الدين الوحيد الملائم لأصول المدنية الصحيحة والجامع لقواعد الانسانية والخصال الملية ، والقابل بصلاحية أصوله للتطبيق على مشارب أهل كل جيل ممتازا بذلك كتابه القرآن على غيره من الكتب كالقورا والانجيل .

قال الدكتور شبلي الشميل على شدة ريبه في الاديان :

« ان في القرآن أصولا اجتماعية عامة ، وفيها من المرونة ما يجعلها صالحة للاخذ بها في كل زمان ومكان حتى في أمر النساء فإنه كلفهن بأن يكن (2) محجوبات من الريب والفواحش ، وأوجب على الرجل أن يتزوج زوجة واحدة (3) عند عدم إمكان العدل ؛ وأن القرآن فتح أمام البشر أبواب العمل للدنيا والآخرة ، ولترقية الروح والجسد بعد أن أوصد غيره من الاديان تلك الابواب ، فقصر وظيفة البشرية على الزهد والتخلي عن هذا العالم الفاني . »

وقال المسيو هانوتو وزير خارجية فرنسا سابقا وأحد فلاسفتها المشهورين في مقالته عن (الاسلام والمسلمين) لما تكلم على رسوخ قدم الاسلام في المستعمرات الفرنسية :

« ليس الاسلام بيننا فقط بل هو خارج عنا أيضا . قريب منا في مراكز تلك البلاد الخفية الاسرار التي يشبه وجودها الحاضر مقدور الابد في الغموض والاشتباه قريب منا في طرابلس الغرب التي تتم بها المواصلات الاخيرة بين مركز الاسلام في البحر الابيض المتوسط وبين الطوائف الاسلامية في باطن القارة الافريقية ، قريب منا في مصر حيث تصادمه الدولة البريطانية مصادمتها آياه في الاقطار الهندية . وهو موجود وشائع في آسيا حيث لا يزال قائما في بيت المقدس وناشرا أعلامه على مهد الانسانية . ويحسب انصاره وأشباعه في قارات الارض القديمة بالملايين ، وقد انبعثت شعبة منه في بلاد الصين فانتشرت فيها انتشارا هائلا حتى ذهب البعض الى القول بأن العشرين مليوناً مسلماً الموجودين في الصين لا يلبثون أن يصيروا مائة مليون فيقوم للدعاء لله مقام الدعاء لساكيا موني . »

وليس هذا بالامر الغريب فإنه لا يوجد مكان على سطح المعمورة الا واجتاز الاسلام فيه حدوده منتشرا في الأفق .

فهو الدين الوحيد الذي أمكن اعتناق الناس له زمرا ، وأفواجا ، وهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل الى التدين به كل ميل الى اعتناق أي دين سواه .

ففي البقاع الافريقية ترى المرابطين وقد افرضوا على ابدانهم الحل
البيضاء يحملون الى الوثنيين من العبيد العارية اجسامهم من كل شعار فواعد
الحياة ومبادئ السلوك في هذه الدنيا . كما ان امثالهم في القارات الآسيوية
يلتفرون بين الشعوب الصفر الالوان قواعد الدين الاسلامي .

ثم هو ، اي هذا الدين ، قائم الدعائم ، ثابت الاركان في اوروبا عينها : في
الاستانة العلية حيث عجزت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من
هذا الركن المنيع الذي يحكم منه على البحار الشرقية ، ويفصل الدول الغربية
عن بعضها شطرين .

في باحات قصر يلدز ترى العلماء والدرائش وقد تذرثوا بثياب الصوف
وتعمموا بالعمائم الكبيرة جالسين على الارائك بجانب سفراء الدول . هم هناك
يمثلون في الخاطر اشخاص الف ليلة وليلة ، لا يتحركون من مقاعدهم ، ينبسون
بكلمات تطابق تحريك أيديهم حبات السبح منتظرين مجيء دورهم في
المقابلات لفرض طلب او توجيه لوم .

وكل المسلمين ، من مقيم في الاستانة او في مراکش ، في أرجاء آسيا او
أصقاع افريقية من بدو كانوا او حضر واقفين في أماكنهم او سارين مع القوافل
يركعون مع الراكعين اذا أذنت الصلاة يتوضئون او يتيممون بالتراب مولين
وجوههم شطر الكعبة .

وسواء منهم الذين يلبسون الثياب الواسعة او بقزينون بالسترة
الاسلامبولية ، والذين يلبسون الطربوش أو العمام على رؤوسهم ، والذين
يضعون السيوف واليقطان في نطاقهم ، أو ينلقون العلوم في مدرسة برلين
الجامعة أو يدرسون علوم السياسة في باريس ، فائهم يمشون وجوههم شطر
مكان واحد : هي الأرض المقدسة ، هي الأرض التي تكنفها الصحراء ، هي الأرض
التي عاش فيها محمد ، هي الأرض التي تتضمن جسمه المبارك في قبر لا
يجسر أحد للوصول إليه الا وهو مغطى الرأس حياء وهيبة ، هي الأرض التي
جاء منها الآباء ويعود إليها الأبناء بحركات مستمرة ، هي الحج الأبدى لبیت الله
الحرام ، وجميع المسلمين عن بكرة أبيهم يرنون بطرفهم الى هذا المكان
المقدس ، ويمدون اليه أعناقهم ولا يجدون لذة في الحياة الا بأمل العودة اليه ،
ومن مات منهم ولم يكن أدى فريضة الحج مات على أسف وحسرة .

وخلاصة القول ان جميع المسلمين على سطح المعمورة تجمعهم رابطة
واحدة بها يدبرون أعمالهم ، ويوجهون أفكارهم الى الوحة التي يبتغونها .
وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذي تتصل به اشياء تتحرك
بحركته ، وتسكن بسكونه ، بل هي القطب الذي تنتهي اليه قوة المغناطيسية .
ومتى اقتربوا من الكعبة ، من البيت الحرام من بنى زمزم الذي ينبع

منه الماء المقدس من الحجر الاسود المحاط باطار من فضة ، من الركن الذي يقولون انه سره العالم وحققوا بانفسهم امنيتهم العزيزة التي استحثتهم على مبارحة بلادهم في اقصى مدى من العالم للفوز بجواز الخالق في بيته الحرام ، اشتعلت جذوة الحمية الدينية في افئدتهم فتهافتوا على اداء الصلاة صفوفًا ، وتقدمهم الامام مستفتحًا العبادة بقوله : باسم الله ... فيعم السكون والسكوت وينشران اجنحتهما على عشرات الالوف من المصلين في تلك الصفوف ، ويملا الخشوع قلوبهم ثم يقولون بصوت واحد : الله اكبر ، ثم تعز جياهم بعد ذلك قائلين : الله اكبر ، بصوت خاشع بمثل معنى العبادة ، انتهى منها ونقلته بطوله لنفاسته .

وقال المسيو اسحاق طيلر الانجليزي وهو قس شهير ورئيس في كنيسة :

« ان الاسلام يمتد في افريقيا ومعه تسير الفضائل حيث سار فالكرم والعفاف والنجدة من آثاره والشجاعة والاقدام من انصاره ، وقال تيجوري أفندي زيدان الاختصاصي بين المسيحيين في اللغة العربية :

« ان مظاهر المسلمين هي التي تحتل النقد وهي التي يحسن ان يؤخذ بجزائرها ، اما القرآن نفسه فليس فيه ما يؤخذ عليه ، ولا يوجد بين آياته تناقض حقيقي . »

وقال فولتير الشهير في مقالاته التي عنوانها « القرآن » الواردة في كتابه « القاموس الفلسفي » :

« لقد نسبنا الى القرآن كثيرا من السخافات وهو في الحقيقة خلو منها ، ولكن كهفتنا كتبوا كتبًا كثيرة في ذم الاتراك ، وانفق ان كان الاتراك مسلمين ، فاصيب الاسلام على حساب غيره . »

وما احسن ما كتب به بعض فضلاء الجزائر الى بعض اخوانه بتونس تحت عنوان : « الاسلام هو الاشتراكية الصحيحة » ، حسبما نشرته جريدة (المؤيد) المصرية في عددها الصادر بتاريخ 6 ذي القعدة عام 1326 - وهو قوله بعد الديباجة :

« وبما ان مبادئ النزوع الى الاشتراكية طبعًا فلا يحزنك قلبي هذا وتظنه انتقادًا مراكلًا ، وكثير من المسلمين الشرقيين المتفكرين مثلكم ومنهم اعاضهم ، ومنهم دون ذلك ، وكلهم يرون ما ترون فانتم احرار في احساساتكم الشريفة واعتماداتكم المحترمة ، الا انه لما كان ديننا القويم الاسلام هو الاشتراكية الصحيحة ، احببت ان اكتب لكم شيئًا قليلًا من ذلك بالايجاز فتجربوه جيدًا فاقول :

« ان الاسلام قد جاء بالاشتراكية منذ ثلاثة عشر قرنًا ، كما جاء بتحريم

الخمر ، وجواز الطلاق الذين أخذت أوروبا اليوم تقنن لهما القوانين ، ويستحسنون تحريم الخمر وتحليل الطلاق ولكن طريق الاسلام في الاشتراكية على خلاف طريق اشتراكية أوروبا اليوم .

وطريق هؤلاء أصعب جدا يكاد يكون محالا . ولقائل ان يقول انهم جاءوا البيت من غير بابيه ، أو هم ارادوا ان يعلو الشجرة من أعلاها حتى صاروا وقوا هيارى ولبثوا مدة مديدة وهم يحاولون الحصول على مرادهم فلم يمكنهم .

وذلك من حيث ان عملهم غير تدريجي اذ جاءوا مهاجمين يطلبون ذوى الاملاك والاموال المقاسمة كانهم اخوة ، والمال شقيق النفس ، وكان مبداهم صعبا جدا كتكليف ما لا يطاق .

نعم لان المقاسمة في النفس من أصعب ما يكون وهي من درجات الكمال النهائي الذي لا درجة بعده . وطهارة كاملة لا محالة ، وزكاة للنفس لا زكاة اعظم منها ، واخوة لا أخوة اكثر منها .

ولكن يلزم لتلك الطهارة ، التي هي تخلية ، ان تتقدما أمور كثيرة تعد تخلية .

وهذا معنى قولنا ارادوا ان يعلوا الشجرة من أعلاها لا من أسفلها فصادفوا صخرة عظيمة في مسلكهم الضيق .

اما الاسلام فانه قد أتى البيت من بابيه على وجه التخلية والتخلية ، وطلب على سنة التدريج شيئا فشيئا . وقد حكى عن بعض الأدباء انه طلب في مكافاته من أحد خلفاء بني العباس كلبا فازدرته أعين الحاضرين وظنوه سفيا او مجنونا ولم يكن كذلك . وانما قصد التدريج حتى خرج من مجلس الخليفة بفرس وجارية وضيعة .

فاول ما طلب الشارع الاسلام . والاسلام بمعنى السلامة والاستسلام للخالق الواحد القهار ، وهو من أسهل وأخف ما يكون على النفس البشرية ، ما دامت على فطرتها لان من الفطرة التي فطر الله الناس عليها الافتقار الى موجد والى مخصص والى ملجأ .

وزد على هذا ان الاسلام لم يكلف شيئا في مقابلة ما طلبه ، بل هو مجاني ، حتى اجر الرسالة . ثم وعد من آمن ان يؤتیه اجره « وان تؤمنوا وتتقوا يوتيكم أجوركم ولا يسالكم أموالكم » . فتأمل الباب الذي طرقه الاسلام أولا .

ثم بعد ان حبيب اليهم الايمان وكره اليهم الكفر والفسوق والعصيان ونهاهم عن البغي والرياء والكبر ، وعن العدوان والظنون الفاسدة والفسخنة الفارغة والتجسس والغيبة ، نبهنا تعالى أننا سواء في حقيقة الانسانية بأنه خلقنا من نفس واحدة من ذكر وأنثى ، وجعلنا شعوبا وقبائل للتعارف والتآلف

لا للتخالف . وهو بمثابة التقسيم اليوم في المدن العظام كلندرة وباريز ، قسم كذا وقسم كذا ، ليسهل التناول والتعارف . وهو نظام فقط ، اذ لا مزية لاهل قسم كذا على قسم كذا لا للتفاخر والتناظر كقولهم هذا عربي فاضل وذلك عجمي مفضل أو العكس .

وقد نهى عنه الاسلام كتابا وسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ، وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى » .

وبعد هذه التخلية كلها أراد الشارع ان يلبسنا لباس التقوى والمساواة ، فأوردنا الى الاشتراكية من غير شعور منا فرضيناها بفرج وسرور ، فقال : « انما المؤمنون اخوة » .

فانت تعلم ايها الاخ الوطني ما يترتب على الاخوة من المقاسمة ، وغير ذلك من الحقوق والواجبات .

وتضمن هذا الذي ذكرناه كله ، عدة آيات في سورة الحجرات ، أي جاء صريحا من الله تعالى ، فقال عز من قائل : « واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون . فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم ، وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي بغت ، حتى تفيء الى امر الله ، فان فأت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين . انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلمكم ترحمون . يا ايها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم ، ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ، يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ، ان بعض الظن اثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، ايحب أحدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله ان الله تواب رحيم ، يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . ان اكرمكم عند الله اتقاكم . ان الله عليم خبير » .

وقد قيل عن السلف : القرض انه لم يكن في صدر الاسلام ، بل كان العطاء فقط مع تحريم الربا وتشديد العقوبة على آكله وشاهده وكتبه ، ومع فرضية الزكاة ، فتمت التخلية والتولية ، فصار كل مسلم مع اخوانه المسلمين على حد ما ذكر الشيخ خليل صاحب المختصر في الفقه المالكي ، في باب الفرائض عن الجد مع الاخوة ، فقال : « وله مع الاخوة الاشقاء والاخوات أو الاب الخیر من الثلث أو المقاسمة » .

فليقل لي الآن من مال الى الاشتراكية من المسلمين : اي الاشتراكيتين اصوب ، واي الحزبين احظى وأنجب ؟ لحزب اسس على التقوى من اول يوم احق ان تتبعوه وتعملوا عملا لبيان وحيه وتسالوا عن اسراره ومواضيعه وثمراته وحدوده وغاياته فتجدوا أن كل الصيد في جوف الفرا ، ولانه قد اسس على تقوى من الله ورضوان ، وهو خير من جميع ما أسسه العبد كائنًا من كان .

هذا ولا يتبادر اني اسمي الظن بالاشتراكيين ، كلا ، بل كل قصدي الفات كثير من الشبان المسلمين المنقرنجين ، وتذكيرهم بالذكرى تنفع المؤمنين ، والا فان الاشتراكية من اخلص ما انتجته اوربا من العمل في سبيل مواساة الانسانية ، ولا ينكر فضلهم الا من لا يسمع ولا يبصر ، ولا يعزف من حق شيئا ، وان قصدهم مواساة الانسانية لمبرور ، وسعيهم لمشكور ، ولو لم يكن من الخصال المحموده لرجال الاشتراكية وحزبهم ذى مبدا المساواة بمعناها الحقيقي سوى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبغض الخيلاء والكبر ، والسفسطة والجور والبغي والرياء والحسد والبغض وانكار الربا والاحتكار والشح والتبذير والبخل والتعدي على الغير ، وحب الفقراء والمساكين من بني الانسان من غير مراعاة جنسية ووطنية ، لكفى ذلك ان يحمدوا به ، ويشكروا عليه . انتهى الغرض منه .

فشدوا اخواني يد الضنين على دينكم القويم فهو لخيري الدنيا والآخرة الصراط المستقيم ، ولتعلموا ان عيبنا الكبير معشر المسلمين هو أخذنا بالقشور منه دون اللباب وعدم نفوذنا للمرامي السامية عند اولى الالباب ، واهمالنا للعمل بكتابه ، وغرر حكمه وآدابه .

ولقد كان من الواجب على علمائنا الاعتناء بشرح فلسفة الدين وتبيين حكمه واسراره للعامة اتم تبیین : في دروس ليلية على الخصوص ولا سيما في التفسير والحديث . حتى تتنور الافكار ويتميز للعوام الطيب من الخبيث ، ويدعونا من بدع ومنكرات يرتكبونها (على) مرأى ومسمع من علماء الاسلام وحاملي شريعته عليه الصلاة والسلام . فيظنها الارباويون من الدين وليست منه في شيء فيعيبونها بها ، والحق معهم ، ويعيبون ديننا من اجلها والعذر لهم ، فتتشيم الراس مثلا ما انزل الله به من سلطان ، واكل الدم المسفوح حرام بنص القرآن . وامثال ما اشرنا اليه كثيرة لا نطيل بها ، يستند فاعلوها الى صدورهما من بعض ارباب الفضل والصلاح ، وما دروا انها صدرت منهم عند غلبة حال عليهم غابوا فيها عن الشعور ، وكانوا وحدهم معذورين في ذلك الصور .

ولم لم يقتدوا بهم فيما كانوا عليه من المحافظة للقامة على اداء

الصلوات مثلا في أوقاتها ، والرباء بالنفس عن سفاسف الامور ، والجنوح بها الى معاليها ، مع ان هذا هو الذي ينبغي الاقتداء به ، اذ هو الذي نبهت عليه الشريعة أي تنبيهه .

وانما لا نرى وسيلة اللطف وانجح في ردع العامة عن ذلك ، من اعتناء قادة الافكار من مدرسين وخطباء ووعاظ وكتاب بشرح حقائق الديانة للعامة ، ونزاهتها عن كل ما يقدح في المروءة وينافي مكارم الاخلاق ومحاسن الآداب على النمط البديع الذي عليه شيخ الجماعة ، وزير المعارف الجليلة ، سيدي أبو شعيب في تدريسه حتى تتكيف النفوس بذلك فترتدع من نفسها ، وترجع اللطيف حسنها ، وبالله التوفيق ، والهداية الى سواء الطريق .

العلم

هو العلم ، لا شيء كالعلم تراوده لقد فاز باغيه وانجح قاصده (4)

فضائل العلم أشهر من نار على علم ، والوارد فيه من الكتاب والسنة وأقوال الحكماء لا يحيط به القلم ، ويكفي منه قوله تعالى في كتابه المكنون : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

ثم هو أجناس : أحدها : العلم الشرعي وتحتة أقسام : التفسير ، والحديث ، والتوحيد ، والفقه ، والتصوف ، وثانيها العلم الآلي ، وتحتة أقسام علوم العربية الاثنا عشر المجموعة في قول الشيخ حسن العطار :

نحو وصرف وعروض وبعده لغة ثم اشتقاق وقرض الشعر ، انشاء ثم المعاني ، بيان الخط ، قافية تاريخ هذا لعلم العرب احصاء

وأصول الفقه ، واصطلاح الحديث ، وعلم القراءات ، وغير ذلك ، وثالثها العلم الالهي وهو علم الفلسفة الاولى المقصود بها تكميل النفس الناطقة ، والاطلاع على حقائق الاشياء بقدر الطاقة البشرية ، ومنه المنطق الخاص الذي جعل آلة للتوحيد وغيره .

ورابعها : العلم الطبيعي وتحتة أقسام : الطب ، التشريح ، البيطرة ، والفلاحة ، والاحكام النجومية ، والفراصة الحكمية . وغير ذلك ...

وخامسها : العلم الرياضي وتحتة أقسام : العدد والهندسة والهيئة والموسيقى .

وسادسها : العلم الاستعماري ، وتحتة أقسام : الجغرافية بأقسامها الخمسة التي يوزج غالبها الى علوم سابقة ، وعلم الحقوق الذي يرجع الى التاريخ وحفظ المعاهدات وشرائع الامم وغير ذلك .

وللعلوم تقسيمات أخرى لا فطيل بها ، كما ان عدة علوم قديمة قد

فوعت وجعلت اقسامها كالعهد فمنه الجبر ، والمقابلة وغيرهما ، وكما ان عدة حرف وصنائع كالتجارة والملاحة وأمور رياضية كالزراعة وبقية الفنون العسكرية قد اعتنى بها الماهرة فيها وجعلوا لها قواعد منضبطة وأصولا جارية بما صيرها من قبيل العلوم .

ولا غرض لنا في هذه المقالة بشرح ذلك كله وانما غرضنا هنا الفات انظار اخواننا المغاربة .

اولا : الى تقصيرنا في كثير من العلوم ، كالتفسير الذي هو كلام الله الذي هو الاصل الاصيل لدينا الحنيف ، والحديث الذي هو كلام خير خلق الله الجامع لجوامع الكلم ونوافع الحكم .

وثانيا الى اهمالنا لكثير منها : كالطب الذي هو علم الابدان والمحتاج اليه في كل الازمان ، وبقية العلوم الطبيعية والرياضية الا النادر مع انها جميعها قد اعتنى بها علماء الاسلام ألفوا فيها المؤلفات البديعة ، في نفسها وباعتبار وقتها .

قلت في نفسها وباعتبار وقتها لان بعض العلوم السابقة كالطبيعية والرياضية والاستعمارية قد مهر فيه الاورباويون مهارة عجيبة وتفطنوا في تحقيقه وتنقيحه تفطنا صير ما تقدم فيه لاسلافنا السابقين في طي الاهمال .

ولكن اللوم ليس عليهم في بذلهم مجهودهم بل هم مشكورون اتسم الشكر فيه منا ومن الاورباويين انفسهم الذين يعتبرونهم اساتذة لهم في كثير منه . وانما اللوم ، كل اللوم ، علينا بعشر خلفهم الذين لم نبال بهم مبالاتهم ، فنجني على ما أسسوه وننقحه التفتيح الذي عندهنا من وسائله ما لم يكن عندهم .

فلنقبل بعشر المغاربة على تعلم سائر العلوم . وليكن لنا في كل واحد منها مقام معلوم ، ولنلتبع علومنا الشرعية بتلك العلوم الاخرى المرعية ، ولنكفر سيئة تقصيرنا السابق في حقها بذلك ، ولنكفر من حياضها الدافعة في اقرب المسالك ، فيها سادت الامم وصارت اليوم في الطريق المدني الاقوم .

ولا التفت الى طعن بعض الطاعنين في بعضها . فان العلوم من حيث هي علوم ، لا يمكن ان ينالها الذم بحال . ولما تكلم العلامة اليوسي في قانونه على العلوم الفاسفية وفكر منها العلم الالهي والمنطق والحساب والهندسة والسحر ايضا قال :

« ولا بأس بجميعها فنحن لا نلتفت الى من يحرم علم شيء منها ، فان العلم في نفسه هو غذاء العقل ونزهة الروح وصفة الكمال وانما تختلف ثمراته في الشرف حسب الموضوع والغاية . وتختلف الاحكام بحسب النية ، حتى ان علم السحر الذي يحرم استعماله باجماع لو تعلمه احد ليؤدي به معصوم الدم

كان تعلمه حراما كعمله، ولو تعلمه بمجرد ان يعرفه، فيميز بينه وبين المعجزة مع ما تقدم من الفوائد كان تعلمه جائزا أو واجبا كما مر . وعلم الاسب الذي هو جائز باجماع لو تعلمه أحد لقصد ان ينبغ في الشعر ليهجر من لا يجوز هجوه أو يمدح من لا يجوز مدحه كان تعلمه حراما في حقه . وانما الاعمال بالنيات .

ولا يتوهم من الحض السابق على تعلم تلك العلوم الطبيعية والرياضية ان الغرض ان تكون هي كل قصد الطالب وأهم قصده بل ان تكون تابعة للعلوم الشرعية التي هي الاساس الاول، والاصل الاصيل الذي عليه للمسلمين المعول . كما لا يتوهم من ذلك انني ارى ادخال تلك العلوم حتى جامعة القرويين . بل انني ارى كما يرى الخيرون من العلماء والرؤساء ان تحفظ حالة القرويين التي عهدت عليها منذ قرون، مع ادخال التنظيمات التي سانشير الى بعضها، بشرط ان لا تمس جوهر الحالة المذكورة التي هي بهجته ورونقه ، ثم تعلم تلك العلوم الاخرى في مدارسها المفتوحة الابواب لراغبها المسييس الحاجة اليها في هذا العصر الحالي، مع نفعها في كثير من العلوم الشرعية أيضا . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

ثم ان التعليم عندها من أهم أسباب تأخر العلم فيه :

أولا : من عدم تنظيمه كما ينبغي . فترى الطالب المبتدى يدخل المسجد لقراءة النحو مثلا فنجد المدرس يدرس الالفية بالمكودي ، والواضح ، وربما كان في أواخرها فيجلس أمامه وهو الى الاجرومية أحوج ، وحيث يكون بصدد الطلب ويريد عمارة اليوم به فيذهب في وقت آخر لمدرس آخر فيجده يقرئ مختصر خليل بشرحي الخرخشي والزرقاني وحاشيتي البفاني والرهوني ، وربما في البيوع أو الاجارة . فيجلس أمامه بحكم الاضطراب، وهو الى المرشد المعين أو العشماوية أحوج ، وهكذا يقرأ الطلبة بلا ترتيب ولا تدريج فلا ينتج واحد في المائة .

وثانيا : من عدم مراعاة بعض المدرسين لحال طلبتهم فتراه يتشدد بجلب الانفال الغربية أو يمضى الوقت في المناقشات اللفظية ، والاحتمالات ونحوها . ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون أئمة في هذه الصناعة فكان العقلية ، والحال ان الطلبة أمامه غير مستعدين لذلك .

مع أن الذي ينبغي في التدريس العام مطلقا هو ما اشار اليه بعضهم بقوله :

« حد الاقراء ، تصحيح المتن وحل المشكل ، والزيادة على هذا ضررها بالمتعلم أكثر من نفعها ، وقال آخر : « رياء وسمة » .

وقلنا : في التدريس العام . لان الخاص له حكمه الخاص . وقد قال عليه

الصلاة والسلام فيما رفعه الديلمي عن علي وهو في البخاري موقوف عليه :
 « حدثوا الناس بما يعرفون الحبيث » أي بما يفهمونه وتدركه عقولهم ،
 وأخرج الطبراني في الكبير بسند حسن عن ثوبان رضي الله عنه أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال « سيكون في أمتي اقوام يتعاطى فقهاؤهم عضل
 المسائل أولئك شرار أمتي » . قال العزيز : « فخيرهم من يستعمل سهولة
 الالتقاء بنضح وتلطف ، ومزيد تبیان ، ولا يفجأ الطالب بالصعاب » . قلت : وفي
 البخاري : « ويقال الرباني : الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره .. »

وثالثا : من احتبال غالب مدرسينا ، هدامهم الله ، بالحفظ والالتقاء دون
 الفهم والتفهم مع أن المقصود من التعليم إنما هو حصول صورة الشيء في
 عقل المتعلم . فلا بد للمتعلم من أن يبرهن لمعلمه على ذلك الحصول حتى إذا
 لم يكن فلا بد للمعلم من أن يكرر الالتقاء بتعبير أوضح حتى يحصل المقصود
 وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه .
 رواه البخاري وغيره .

وقد رأينا أن نموذج التعليم بالشرق هكذا تفهم وتفهم . فنرى التلامذة
 محيطين بالشيخ ، وهو كواحد منهم ، هذا يستوضحه المسألة ، وهذا يستشكل
 لفظة والشيخ يجيب والكتاب بين يديه يبرهن على عدم التكلف في الحفظ
 والتصنع في التدريس .

فينبغي لنا معشر المغاربة أن نسهل للعلم أسبابه ، ونفتح للتعليم
 الصحيح أبوابه .

ولنا الأمل الوطيد في وزارة المعارف الجليلة أن تعير تنظيم التعليم
 جانبا ، وتتم قاعدة نيل كل مدرس ما يستحقه بطريق الاهلية والوصف ، رتبة
 وراتبا ، فذلك مما ينشط أعظم تنشيط في هذا المقام وعلى الله بلوغ المرام .

الفلاحة

علم يعرف به كيفية تدبير النباتات ، وتنميته الى أن يكمل .
 وقد ألف فيه علماؤنا السابقون : كالشيخ رضى الدين الغزي صاحب
 كتاب « جامع فوائد الملاحة في علم الفلاحة » ، والشيخ عبد الغني النابلسي
 صاحب كتاب « علم الملاحة في علم الفلاحة » ، وهذا مطبوع ، وقد ذكرنا الفلاحة
 في سبب العلم من أنواع العلم الطبيعي الذي هو العلم الباحث عن الجسم
 المادي من حيث ما يعرض له من التغير والانفعال والنبات . وجعلناه هنا
 سببا خاصا من أسباب الرقي الحقيقي لأخواننا المغاربة لقصد التنويه به .
 والتنبيه على عظم أهميته في زمنهم حيث أن المغرب أرض فلاحية قبل كل
 شيء صالحة ، على الجملة ، لأنواع الفلاحة من بذر الحبوب ، وغرس الأشجار ،

وجمل الخضر ما يوجد الآن، وما لا يوجد، بما جمع الله فيه من طيب التربة وجودة الهواء واعتدال الحرارة وكثرة الأودية والعيون زيادة على مياه المطر التي تجعل الزراعة الكبرى في غنى عن غيرها غالبا ، ولذا جعل فقهاؤنا رحمهم الله أرض المغرب من الأرض المأمونة . قلنا على الجملة ، لأنها على التفصيل تصلح في بعض الأماكن للحبوب خصوصا ، وفي أخرى للأشجار خصوصا . وفي بعضها لنوع كذا دون نوع كذا ، وهذا ما يفهمه علم الفلاحة الذي كاد أن يندثر عندنا بالمغرب أو نقول انقثر إلا ما بقي في رؤوس أفراد من الفلاحة لا يفي بالغرض المقصود .

فعلينا معشر المغاربة، وخصوصا ذوي اليسار والثروة منا ، بأحباء الفلاحة علما وعملا، ومد يد المساعدة لكل بصير بها قصير اليد فيها ، غنبا ثروة البلاد ، وغبطتها ورفاهيتها إذ ترخص المعيشة أولا . ويفضل ثانيا عن حاجة البلاد ما هو الكثير الاثير الذي ينقل الى الخارج ببذل جليل هو اصل الثروة وغبطة البلاد والعباد .

سيما ما صح عن نبينا صلى الله عليه وسلم من الترغيب فيها كحديث الإمام أحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي عن أنس رضي الله عنه ، عنه عليه الصلاة والسلام : ما من مسلم يزرع زرضا أو يغرس غرسا فيأكل منها طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له صحة ، وحديث البزار وغيره عن أنس أيضا، عنه عليه الصلاة والسلام « سبغ يجري للعبد أجرهن وهو في قبره بعد موته من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو غرس نخلا أو بنى مسجدا أو ورث مصحفا أو ترك ولدا يستغفر له بعد موته » . وقوله : نخلا، تمثيل فقط، يمثله غيره مما يدوم الانتفاع به كما لا يخفى . وقد حكى البرزلي عن أشياخه خلافا في الأفضل، هل الغراسة لدوام نفعها، أو الحراثة لكثرة نفعها؟ فكل وجه، وهذا في أرض تصلح للآمرين على السواء . والا فكل أفضل في المحل الأليق به .

ثم اننا قدمنا في سبب العلم ان الأورباويين مهروا في بعض العلوم كالطبيعية التي منها الفلاحة مهارة عجيبة صيرت ما تقدم فيها لاسلافنا السابقين في طبي الإهمال . فعلينا أن نقتبس من معارفهم في هذا الباب ما نتخذه سببا من أمثن الأسباب ولاسيما وقد رأينا بعض المعمرين منهم بمغربنا ينتجون النتائج الباهرة والأرض هي الأرض . وإنما السبب الأصلي هو العلم كما جربنا معلوماتهم في زهر الأشجار والدالية ، ورش الأخيرة ببعض المركبات الكثيرة الوجود، تقوية لها، واتقاء من طواريء كانت تذهب بمجهودات الناس، وهكذا فكل نبات له عوارض وأمراض خصوصية ووقايات وأدوية كذلك خصوصية انتجها العلم والتجربة . كما رأينا أيضا فائدة بعض الآلات الأورباوية كالمحاريث التي تشق الأرض الشق القام فينتلق ما يكون بها من

عروق فضرة ويجد ما يوضع فيها أرضا متخلطة يمتد فيها وفق قوته . ما علينا أيضا اذا استعملنا جميع ما أفاده العلم والتجربة حتى تحصل النتيجة المرغوبة ، وما أسعد المغرب يوم تأسس فيه مدارس فلاحية ابتدائية ، لولا ، يتخرج منها تلامذة مهذبون يبنون معلوماتهم في وطنهم العزيز .

نعم . من رأينا أنه ينبغي قبل ذلك لادارة الفلاحة الحالية ، المشكورة على أعمالها الجليلة مواصلة ما ابتدأت به في بعض البلدان من إرسال بعض رجالها لارشاد الفلاحة الوطنيين الى امور سهلة العمل عظيمة الاثر كزبر الدالية الزبر للنفيد ، ورشها بمركب الكبريت والجير ، والحجرة الزرقاء ، مع انتظار النتيجة حتى يشاهدوا (6) الفرق بين العاملين القديم والحديث وهكذا في كل بلد وقبيلة تقع ارشادات مثل ذلك سواء في الحراثة أو الغروس ، وتنتظر النتيجة حتى تحصل فتسعد الناس بذلك ، ولا سيما أبناء الفلاحة ، للاقبال على المدارس المشار اليها فيكون العلم أتم والنتيجة اعظم .

وما أسعد المغرب أيضا يوم ينظم الري فيه ، وينتفع كما ينبغي بأوديته الكثيرة العذبة التي تنضاف الى البحر المالح باكية بجموع غزار على اضاءة أهلها لها ، وعدم انقاعهم بها في سقي أراضيهم التي مرت عليها ، مع انها كانت تجعل مساحة عظيمة على كلتا الضفتين خضراء نضراء من النباتات المختلفة والاشجار الكثة التي تستقيها مياهها كل فصول السنة وكانت تجعل اثر القحط بالمغرب ، كالعقاة المغرب ، مما كانت تزويه من الحروث بانتظام ، حين تأخر المطر عاما من الاعوام ، فتبل مصر له والحمد لله بالمغرب اخوة موجودة . والامال كبيرة عليها مفعودة . فملى أغنيائنا وذوي الاراضي المجاورة للأودية المذكورة أن يلفتوا نظرم نحوها ولا يفوتوا ما بأيديهم منها الا لضرورة قصوى وللضرورة احكام ، وعلى المحبة والسلام .

التجارة

التجارة تقلب الحاصلات الطبيعية والصناعية للربح أي بيع الفلاح نتيجة كسبه ، والصانع نتيجة صناعته لاجل الربح الذي يكون من وراء ذلك .

وايضا شراء الشيء برخيصة وبيعه غاليا سواء باحتكاره الى الوقت الذي يرتفع فيه ثمنه أو ينقله من محل رخصه الى محل غلائه أو بدونهما لاجل الربح الموجود في ذلك . هي مهنة جليلة اذا كانت بصديق واخلاص ينفع بها الانسان نفسه أولا ووطنه ثانيا .

و قد لتعجبنا من صلي الله عليه وسلم في حال خديجة بنت الخويلد تيسافر في ذلك مائة مائة الى الشام في السنة 23 من مولده عليه السلام فقامها بربح

جليل فصاعته ما كان الشرط بينهما أولا عليه ثم تزوجته بعد ذلك بنحو
ثلاثة اشهر .

وكان سدينا عبد الرحمن بن عوف ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، يدعى
تاجر الرحمن تشريفا لما رواه الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عباس
مرفوعا : « خالد بن الوليد سيف الله وسيف رسوله وحمة الله واسد
رسوله وابو عبيدة الجراح أمين الله وأمين رسوله ، وحفصة بن اليمان
من اصفياء الرحمان وعبد الرحمن ابن عوف من تاجر الرحمن عز وجل » .

واخرج الترمذي في السنن والحاكم في المستدرک عنه عليه الصلاة
والسلام انه قال :

« التاجر الصدوق والامين مع النبيين والصديقين والشهداء » : قال
العزیز : حسن ، وسبب هذه المزية العظيمة ، كما اشار اليه المناوي وغيره ، ان
التاجر المذكور بعد نفع نفسه ، يسرى نفعه لعموم الناس . وظيفة نففع
العموم . هي وظيفة النبيين أي المرسلين ومن ذكر معهم كما هو معلوم .

ثم ان التجارة ، ولاسيما في العصر الحاضر ، الذي كثرت فيه المزاومات
فيها ككثرة وسائلها وتسهيلات البرية والبحرية تقتضي خبرة زائدة وتمييز
الازمنة والامكنة الموافقتين من غيرهما وضبطا كبيرا للرغبات والاذواق حتى
اذا اقدم الانسان على التجارة في شيء اقدم على بيعة وبصيرة من امره .

ولست اعني بهذا تبرير الحال الذي رأينا عليه غالب تجارنا في هذه
الاعوام من الخمود وعدم الاقدام على الاتجار في امور اشتدت حاجة اصل
وطنهم اليها مع ان الوقت كان ولا زال فرصة ثمينة لهم :

اولا : من عدم المزايمين لهم .

وثانيا من مساعدة الحكومة الحامية لهم المساعدة التي لا يحلمون بها
في غير هذا الوقت وبها كانوا يحلون محل نواب الدور التجارية الكبرى
ويستغنون عن تلك الوسائط التي كانت تتلاعب بهم كيف شئت . فان منشأ
هذه الحال غير ما يظن بل منشأها بعض الاوهام التي لا عبرة بها في هذا
الباب . فالظن فيه ولا سيما القريب من اليقين هو ملحظ أولى الالباب .
وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما عناه السيوطي للقضاعي وقال العزیز انه
حسن : « التاجر الجبان محروم والتاجر الجسور مرزوق » .

وهذا امر مشاهد بالعيان . فكم رأينا من اناس جبنوا وجمدوا منتظرين
ان يأتيهم الربح بدون أخذ في اسبابه ، فلم يكن حظهم الا وقوف حركتهم اولا
وتراجع امرهم ثانيا . فان الشيء الذي لا يزيد ينقص . وكم رأينا من آخذين
اقصموا على المشكوكات ولا تقول للمظنونات ، واخذوا في الاسباب ولم يثنهم
عن عزمهم ما صادفوه في طريقه من العثرات اولا وثانيا فكان حظهم الوصول

الى ما فوق غرضهم ، وانفتاح ابواب الريح ، والنماء في وجوههم ، وذلك جزاء
جدهم واجتهادهم .

فانتهزوا اخواني ذوي اليسار من التجار الفرصة ، قبل ان تصير
غصة . وزوروا دائما المعارض العمومية ، والاسواق الجامعة البهية ، باحثين
منقبين ، والمتاحف التجارية المفتحة الاسبواب بكل ناجية مرشدين
ومسترشدين ، واعرضوا الصنائع الوطنية . المرغوب فيها بالدعاية او
بالخارجية . بعقد الشركات مع صناعات الفقراء الماهرين . تنفعوا انفسكم ،
وترحموا جنسكم . وتضعوا عن عوائقكم المسؤولية الكبرى في اعلاء شأن
وطنكم امام الله وامام الناس اجمعين .

هما اثنان مسؤولان مثر وعالم وليس بمسؤول جهول ومعدم (7)

الصناعة

الصناعة ملكة في امر عملي فكري .

فبكونه عمليا علم انها متعلقة بجسماني محسوس ، وبكونه فكريا ايضا ،
علم ان للفكر دخلا اي دخل فيه . ولهذا امكن في بعض الصنائع ان تجعل من
قبيل العلوم ، كما اشرنا اليه من سبب العلم ، وكانت بعض الصنائع محتاجة
الى اشياء من علم الهندسة . كصناعة البناء المحتاجة في تسوية الحيطان الى
الوزن ، وفي اجراء المياه الى اخذ الارتفاع وفي جسر الانتقال ورفعها الى
الهندام (8) قال ابن خلدون : « وبهذا كان بناء الهياكل الماثلة لهذا العهد التي
يحسب الناس انها من بناء اقوام كانت ابدانهم على نصبتها في العظم
الجسماني وليس كذلك ، وانما تم لهم ذلك بالحيل الهندسية كما ذكرناه ،
وكالتجارة المحتاجة الى اصل كبير من الهندسة في تناسب المقادير
ونجومها . ولهذا كان ائمة الهندسة اليونانيون ، ائمة في هذه الصناعة ، فكان
اوقليدس صاحب كتاب (الاصول) في الهندسة نجارا وكذلك ابلونيوس
صاحب كتاب (المخروطات) و (ميلوش) وغيرهم . كما ذكره ابن خلدون
ايضا .

فالصناعة ولا شك مهنة جليلة ينفع بها الانسان نفسه ووطنه ويحبه
الله بها لذلك . قال عليه الصلاة والسلام فيما جعل الشيخ دده في (محاضرة
الاولئ ومسامرة الاواخر) حديثا صحيحا : « ان الله يحب العبد المخترع » (9)
واخرج الامام احمد في المسند بسند حسن عنه عليه الصلاة والسلام
انه قال : « خير الكسب يد العامل اذا صنع » .

واذا كان للفكر في صناعة دخل عظيم فكان المصنوع في غاية اللطف
والتناسب والاتقان كانت مزية وشرفا لصاحبها لدلالة ذلك على كمال عقله

ومزيد خبرته ، ولذلك كان اعظم من الرجال ارباب صناعات كما سمينا ونسمي .

كان سيدنا ادريس عليه السلام أيضا نجارا . وكان سيدنا داوود عليه السلام حدادا . قال الله تعالى في حقه : « وآتينا له الحديد أن يعمل سبائكاً وقدّر في السوء » (10) ، وقال أيضا فيه : « علّمناه صنعة لبوس لكم ليحصنكم من بأسكم » .

وكان طالوت المذكور في القرآن قبل ملكه دباغا .. وكان لقمان الحكيم المنوه به أيضا في القرآن خياطا . وأول من خاط سيدنا ادريس عليه السلام الى غيرهم من خيرة الخلق ونخبة البشر : هذا في العصر القديم .

وكذا في العصر الجديد ، فكم من ملك وقيصر ورئيس تغزو الامم لجلاله يوصف تشريفا بأنه نجار او كذا ، بل منهم من يشغل وقتا نفيسا من اوقاته في صناعته في أيام ولايته :

ثم ان الصناعات الحاجية والكمالية شيء لا يناله الحصر . ولا غرض لنا هنا الا بذكر بعض الصناعات المغربية الحالية والغات أنظار اربابها وغيرهم اليها فنقول :

توجد بالمغرب ، مع عدم بلوغه مبلغا عظيما في الحضارة المستلزمة لكثرة الصنائع وبلوغها ذروة الكمال ، عدة صنائع لا يستهان بها كصناعة البناء وفروعه من نقش الحجر وتخريمه بسلا خصوصا ، وتسطير الجبس وتزويقه ، بفاس ومكناس خصوصا .

وصناعة النجارة بغير ما بلد ولاسيما نمط الخروط في مؤائد ومكاتب ومحامل للكتب وغيرها بسلا خصوصا ، ونمط عيدان الطرب ، وقرصين ابهرائد وغيرها بالصويرة خصوصا .

وصناعة الزرابي بالرباط والدار البيضاء وقبيلتي كلاوة وأولاد بن السبع خصوصا . وصناعة الحنايل والحصر بسلا خصوصا . وصناعات الزليج ومختلف الثياب الحريرية الرفيعة ، والحزم الحريرية الذهبية ، وتجليد الكتب ، والوانى الفخارية المزججة بفاس خصوصا .

وصناعة تسطير التلوح وتزويقه بالذهب والوان الصنم بفاس ومكناس ومراكش خصوصا .

وصناعة جعل الجلد اشكالا عديدة وانماطا متنوعة بمراكش خصوصا ، وصناعة زعم الجلد بالخريف والذهب في سروج ومكافق وكلال للكساء وغير ذلك بفاس وسلا ومراكش خصوصا ، وصناعة زعم الثياب الحريرية بفاس وسلا والرباط خصوصا ، وصناعة الصلص والظميرة والفلس خصوصا ، وصناعة تجليد الفلاس والصلص والوانى المتعددة ومواد غير مختلفة بفاس ومراكش

وتارودانت خصوصا .

وصناعة جعل الفخار أواني وغيرها في غاية اللطافة بأسفمى خصوصا
الى غير ذلك من صنائع مهمة بتلك المدن وغيرها لا نطيل بها وفي كل بلد منها .
وقد اهتمت الحكومة الحامية بالصنائع المذكورة ، فنصبت ادلة خصوصية
لها فآخذ بضبعيها . وبالفعل شرعت في انتشال بعضها من وهدة السقوط وهوة
الاضمحلال وفتحت بعض مدارس ودكاكين لبعضها

والرجاء مثابرتها على ذلك العمل الذي يذكر فيشكر ، فيعرف خيره ولا
ينكر .

ونرى أن من الواجب أيضا على اخواننا ارباب الصنائع المذكورة
وغيرها أولا أن يبذلوا جهودهم في تلطيف صنائعهم مع المحافظة القائمة على
الذوق المغربي فيها وعدم مزجه بشيء من غيره أصلا .
وثانيا أن يخفضوا الثمن الى الدرجة الممكنة ويقنعوا بالربح اليسير ،
والقليل في الكثير كثير .

فبمجموع الأمرين تروج مصنوعاتهم ويحصل الاقبال الكثير عليها
سيما من الاجنبي المشغوف بصنائع غيره حيث يرى فيها من اللطف والألقان
مع كونها يدوية محضة أو كالمحضة ، بما أن آلاتها في غاية البساطة ، ولا علم
عند صانعها كعلمه ، فإذا رأى فيها اضافة اجنبية أو رأى ثمنها باعضا
رفضها رفضا ، واكتفى بالمصنوعات الاجنبية المحضة التي تحير الافكار
بطليف صنمها ، وبديع اتقانها مع رخص ثمنها ، لكثرتها بكثرة آلاتها الحقيقية
وسرعة عملها .

ورجائنا مع ذلك أن تحل الزرابي الرباطية مثلا محل الزرابي الفارسية
باوروبا والحصر السلوية محل الحصر الصينية . وهكذا فتحبي للصناعات
ويكون للمغرب واهله منها ربح كثير وسمعة طيبة .

واننا ، بكل أسف ، نرى وطنيينا مهملين كثيرا من المصنوعات الوطنية
المليحة والمتينة ومقبلين على أخرى اجنبية ذات بهرجة زائلة .

مثلا : الزرابي من الامور المؤكدة عندنا في زينة البيوت فلم تقبل على
الطرز الاجنبي وتدع النمط المغربي مع أنه لو لم يكن في ذلك الا احياء
الصناعة الوطنية وتميش أهلها من ورائها لكان كافيا . كيف والذوق المغربي
لا بأس به والصوف صافية والصيغة غير زائلة ؟ وفق الله الجميع بجناه
النبي الشفيح .

علم وليحك أولا ما يجتنى
ثم اجتهد بعد القراءة والكتا
بأن يزاوَل متقنا بعض الحرف (II)
منه الكياسة والنبالة والشرف

الاقتصاد

الاقتصاد : افتعال من القصد في الامور أي التوسط فيها وعدم سلوك طرفي التفریط والامراط .

والامور الاقتصادية في اصطلاح أهل الجغرافية وغيرهم من المتأخرين هي الامور التي يدخلها القصد المذكور ويمكن ان يشفع بالفاضل منها سواء بالداخلية أو بالخارجية من نتائج فلاحه أو كسب أو صناعة أو عمل .. قال الله تعالى في وصف عباد الرحمن :

« والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (أي وسطا) . وقال : « ولا تحمل يدك مغولة الى عنقك (كناية عن الشح والتقتير) ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما (على الاول) محسورا » . (في الثاني من حسره السفر اذا بلغ منه واثر فيه ، قال المفسرون : بما لا يعقبه ذلك لا يشمل النهي المذكور . وهو مجمل ما ورد عن بعض الصحابة وغيرهم من بذل الكل وبسط اليد كل البسط ، ولكن في سبيل الله وأعمال البر والخير لوجه الله) وقال أجل من قائل :

(ولا تبخر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفورا) . وقال عليه الصلاة والسلام : « التدبير نصف العيش ، والتورود نصف العقل ، وللهم نصف الهرم . وقلة العيال اجد اليسار » . رواه الديلمي في مسند الفردوس ، والقضاعي باسناد حسن . كما قال العزيز ، وقال أيضا : فيما رواه الامام أحمد في المسند . وقال العلقمي بجانبه علامة الحسن .

ما عال من اقتصد : أي ما افتقر من انفق قصدا دون اسراف ولا افتقار من عال يعمل . ومنه « وان خفتم عيلة » أي فقرا وحاجة . وقال الشاعر :

هذا بي لجمال الاقتصاد المذكور أصلا من اصول اسباب الرقي الحقيقي لآخواني المغاربة ما هم عليه في كثير من أحوالهم من مناقضة ذلك الأصل واسرافهم في أمور هم بغنى عنها ، وتكلفتهم في تجصيلها عرق القرية فتكون عاقبتهم فراغ اليد وحصول العسر ، وضك المعيشة . فعلينا ان نفقصد في كل امر يمكن فيه الاقتصاد ونصرف ما عسى ان يفضل بسببه في أمور تنفع في المعاش أو في المعاد .

ولا داعي للتطويل بسرد ما يمكن فيه ذلك .. مع انه لا يخفى على كل بصير يتخير في أحواله ، ولكن نذكر لذلك مثالا : أمر شورة البيت في الزواج بسلا وغيرها ، فان والد الزوجة نراه يتفرغ فيه غاية جهده ، ويبذل فيه ما

عسى أن يكون بيده ، بل يبيع أصله وعقاره في سبيل الباس باب البيت
العشرة وأكثر من الأزر الحربية وغيرها ، وكسوة الحيطان وعمارة فضاء البيت
وفراغه . يهضارب ومساند ومخاد بعضها فوق بعض . تحتوي على قناطير من
الصوف ، وعمارة صناديق للمرأة بالثياب التي ، مع فرط ارتفاع ثمنها ، لا تمضي
عليها السنة والسنتان حتى تصير في خبر كان بل مع الأسف الشديد يعتمد
ولمي القيمة الى ملكها ، وربما كان الوحيد لها فيبيعه عليها في سبيل الحصول
على خرق تغنى بعد يسير من الزمن ولا تسمن ولا تغني من جوع فذا رماها
الدهر بسهم من سهامه كان حظها من البؤس والشقاء ورمي الوسط الذي مي
فيه بكل شتم ولانمة .

مع انه لا حاجة تدعو الى كل ذلك ، غير الفخخة الفارغة والاعجاب الباطل ،
وأن يقال فلان أخرج في شورة بنته أو وصيقه كذا وكذا . وكان الأولى في ذلك
الاقتصاد . والاقتصاد على قدر الحاجة ، مع اختيار المتين الذي ينتفع به
الانقاع التام .

وكان الأولى باغنيائنا وذوي الوجامة منا أن يكونوا للفقراء الذين
يتكفلون الاقتداء بهم أسوة في سلوك السبيل الأليق بالعموم .
ثم لمن وسع الله عليه وأراد اتخاف بنته بعد الزواج أن يتخير من الحلى
الصحيح والجوهر المليح ونحوهما أثرا جليلا وينتفع به دائما .
فאלلهم توفيقا لمن أشرنا اليهم من ذوي الشأن : حتى يسنوا تلك
السنة الحسنة فيحمدوا عليها مدى الأزمان .

الختام

هذا تاويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربي حقا .
فلنمسك عنان القلم عما وراه وأن اتسع له المجال لأن يبلغ فيه طلقا ،
فإن كل الصيد في جوف للفرا .
فألتمسوا اخواني الحكمة ولو من غير حكيم ، وتنبهوا في تلك النصائح
الخالصة ان شاء الله تعالى لوجهه الكريم . فعسى ان يصدق علينا جميعا
قوله تعالى (وذكر فإن الذكرى ...)

بنى الاوطان هبوا من رقباد	الى العلم المبلغ للرشاد
الى الدين القويم اخ المعالي	تزاحم فيه اقدام العياد
الى سعي بذى الدنيا لكسب	بعلم واختبار واجتهاد
فلاح في الفلاحة لاح لكن	ونهجها في مناهج الاقتصاد
ولا نفس اتجارا واصطناعا	الى مرقى السعادة بالبلاد

فذي أسباب حق في تسرق
عليها بالنواجذ فلتعضوا
وسيروا في مراقبي العز عزموا
وكنوا في المعاش وفي المعاشد

والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ، وصلي الله على سيدنا محمد
وآله افضل الصلاة وأزكى التسليم . وفرغ من تحريرها في ثاني شعبان
المبارك من العام المذكور في الديباجة .

أحمد بن محمد الصبيحي

لطف الله به وقضى حاجته

هوامش :

- (1) هذا البيت أنشده الزمخشري في الكشف شاعرا على استعمال غير بالتصنيف وإن كان الانصح لغة القرآن من استعماله بالتخفيف . إن كنتم للرؤيا تعبرون . ام . المؤلف .
- (2) روى ابن عسك في تاريخه والديلمي في مسنده الفردوس وغيرهما بالفاظ مختلفة متعددة يرتفع الحديث بمجموعها إلى درجة الحسن أنه صلى الله عليه وسلم قال : « أنا واتقياء أفتي براء من التكلف » . مؤلف .
- (3) « وقيل للمومنات يفضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن » وغيرهما من الآيات .
- (4) « فإن خفتن إلا تعجلوا فواحدة » . مؤلف .
- (5) البيت من قصيدة لابي حيان رحمه الله .
- (6) شاهد فلاحه سلا بعد تحرير الرسالة فرقا عظيما بين الدالية المرشوشة بما ذكر اعلاه على يد فلاح من الادارة المذكورة وبين اخرى تركت قصدا بدون الرش المذكور ، واعترفوا بمنفعة ذلك الرش كما اعترفوا باصلحية الزبر الذي اشار به الفلاح المشار اليه وهو قطع القضيبي في وسط المقدة حيث انها لفظها تحفظ من دخول الهواء وحرارة الشمس إلى القضيبي بخلاف القطع بين المعتنين فانه يدخل معه ما ذكر في مجرى الماء الصاعد فقييس المقدة الموالية او يصف الخارج منها . - المؤلف -
- (7) البيت من قصيدة لمحمد طلعت المصري الحصري في رحلته الروسية .
- (8) في القاموس ما نصه وشي . مهتم مصلح على مقدار وله هدام معرب آدام .
- (9) في القاموس ايضا ما نصه : والحرفة بالكسر الطعمة ، والصناعة يرتزق منها . وكل ما اشغل الانسان به وضري يسمى صنعة وحرفة لانه ينحرف اليها .
- (10) اي أمرنا ان اعمل دروعا واسمة . وهي اللبوس في الآية الاخرى وقد في نسجها سلا تجل المسامير نقاتا فتقلت ولا يلاظا تنكسر الحلق كما في التفسير .
- (11) هذان البيتان أنشدهما صاحب جريدة النضير في روزنامته لسنة 1908 .

التقرير

الحمد لله يقول محرر الرسالة : لما انتمتها ، قضى الله بالاجتماع مع شيخنا ، شيخ الجماعة وزير المعارف الجليل سدي أبي شعيب الحكيم حفظه الله ، فأنجز الكلام إلى ان أخبرته بخبرها فأبى تشوقا إليها ، وطلب مطالعتها فأرسلتها إليه مع كتاب اقول فيه :

« اما بعد فانتشرف بأن اعرض على نظركم السديد ، طرق المذاكرة الشفاهية بالروض السعيد اول نسخة من رسالتي في اصول اسباب الرقي الحقيقي لاخواننا المغاربة ، لنتفضلوا اولاً بابداء ما عسى ان تلاحظوه فيها من خطأ لتلاقيه ولكم مزيد الشكر فيه . وثانياً بابداء رأيكم في نشرها للعموم ، هل يحسن ام لا ؟ »

واختياري بعد صدور انكم فيه ، ان يكون في صورة كراسة لطيفة حتى تحفظ كما ينبغي ، فيكون الانتفاع بها ، ان شاء الله تعالى اتم . وان كان نشرها بالجريدة للسيارة اعم . »

وبعد ايام رجعا مع جواب يقول فيه ، رعا الله :

« اما بعد فقد طالعت رسالتكم الغراء ، فوجدتها اجامة مائة في بابها ، فله دركم ما اطول طيلكم جزاكم الله افضل الجزاء . وما رايت ما ينتقد فيها ، بل جميعها يدور في خلد اخيكم . »

وكتب ايضا محبا الفقيه العلامة الاممي : نائب وزير العلية والمعارف سدي الحاج العربي الناصري السلاوي حفظه الله تعالى قائلا :

الحمد لله الذي جعل الدنيا دار اسباب ، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا ومولانا الامير بالتعلم والاكتساب وعلى آله واصحابه المحكمين على اقوالهم وانعالمهم السنة والكتاب والتابعين لهم والقائمين بعدهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه الاحتساب . اما بعد فقد وقضى محتسب بلدنا ، حبيبنا وصديقنا الفقيه الايب البرع ، الايب المطالع ابو العباس السيد احمد بن محمد الصبيحي حفظه الله على رسالته المصممة باصول اسباب الرقي الحقيقي وبعد مطالعتي لها الفيتها رسالة مطابقة لموضوعها لطيفة في اسلوبها ، جامعة النصح والرشاد باعثة الهم على ما فيه صلاح البلاد والعباد مبيحة اسباب الحصول على ما فيه قوام المعاش وفجاح المعدل ، متضمنة لاهم ما يتعين نشره وتعليمه وتعليمه . في كل صقع ونباد ، فجزاه الله تعالى عن وطنه ودينه خيرا . وجعل له في عباده الصالحين الناصحين المخلصين ذكرا . وقد دلت هذه الرسالة ، وان صغر حجمها ، على عظمة صاحبها وبخبرته الوطنية ، وشعوره الايدي وباعه العلمي وإدراكه لذاء الفضل الساري في هذه المملكة المغربية العالية الشأن والقدر وصاحبة المجد والفخر في الايام الماضية . فوايم الله ان الحر من ابنائها لتأخذ الحيرة والتعجب اذا فكر في ماضيها وحالها ورأى ما هي عليه من الفرق العظيم والبنون الشاسع في العلم والاخلاق ، والثروة والهمة . حتى كان هذا الجيل ليس من ذلك القبيل ، ولا من نسل تلك الامة . وما ذلك الا من اهمال العلم واستحكام الجهل وعدم تدبير شؤون التعلم ونشر المعارف التي هي اصل كل مجد تالذ وطارف ، ولو اراد الله بهذه الامة خيرا لقيض لها رجالا اكفا يثيرون الهمم ، ويبينون لهم اسباب الخلاص من هذا الداء الذي انتشر واستحكمت ، ويبطون لهم ما فيه صالحهم معاشا ومعادا على الاصول الصحيحة من الكتاب والسنة يتيقنوا ان ذلك من الدين وليس مغاييرا او مبيانا له .

على ان هذا لا بد له من امر مسجوع الامر ، مطاع الكلمة له هنية في القلوب ، ووقع في النفوس ، فلذلك يتعين على جانب مخزننا واعيان علمتنا لاخذ في الاسباب الموصلة لذلك وتنظيم المدارس العلمية واصلاح سير المعارف الاسلامية وادخال جميع العلوم العصرية فيها . وانتخاب مدرسين قائمين بالدروس المفيدة بين متعلميها وعلى العامة حينئذ الاعانة بما يكفلهم المغرن للقيام به للقيام بذلك زيادة على ما يخص من الاموال من خزينة بيت المال للمعارف كما هو شأن الدول الراية في التمدن والحضارة فهذه الطريق ضرورية لترقية الامم من الانحطاط الى درجة الظهور في مصاف الدول المتقدمة المتحضرة .

كما انه يجب على جميع الناس تاديب اولادهم والزامهم بتعبير اوقانهم بما يعود عليهم من تعاطي علم او صناعة او حرفة يمكنهم بها قوام معاشهم ، وان لا يهملوا امر التعلم في المدارس ، ويتركوا اولادهم يسعون في الازقة بطالين ولكل رذيلة ونقيصة متغلغلين .

فعلينا معشر الامة المغربية الا نضع البطالة والكسل والاهمال ، ونشمر على ساعد الجد والاجتهاد في مزاحمة ذوي المعارف من الرجال اصحاب الاعمال ، وان نسمي فيها يرقينا الى مدارج التمدن والحضارة ، ويتعاطي كل واحد ما هو انسب له ووفق من تعلم علم او صناعة او تجارة . فكل ميسر لما خلق له . وإنظروا ان هذا كله من الدين ولا يقوم ويديم الا به ، ولن نهانوا في ذلك كناسعين في اسباب خرابنا وذهابنا .

كما انه يجب علينا العمل بالاعتصاف ، والتدبير للمعيشة في كل اصدار وايراد . والحاصل ان موضوع هذه الرسالة مهم جدا . يتعين على ارباب الاقلام ، وذوي الفصاحة والبلاغة في الكلام . ان يفيضوا فيه ، ويكتبوا من اجرائه ونكره ليتنبه الغافلون ويعلم الجامعون ، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وهو حسبي ونعم الوكيل . وقيده عبد الله تعالى محمد العربي الناصري لطف الله به .

التقريظ الثالث

وكتب محبنا الفقيه الاديب البارع السيد الحاج الطيب عواد عب ما اطلعه عليها قاذلا حفظه الله .

بسم الله الرحمن الرحيم ، حمدا للذي ارشدنا للتمسك بحبل الدين المحمدي الهتين ، وصلاة وسلاما على سيدنا ومولانا محمد امام الاولين والآخرين . القائل : من يرد الله به خيرا يفهمه في الدين ، والحادث على طلب العلم فقال : اطلبوا العلم ولو بالحصين . على اهل واصحاب الهداة المهتدين ، ومن تبهم باحسان الي يوم الدين .

وبعد فقد اطلعنا حبنا وصفينا الفقيه الاستاذ الابر ، المحتسب الحسيب الاشهر . المشرك ابو العباس العزري بذكاء ، اياس ، على رسالته الغراء ، الجديرة بحسن الثناء وكمال الاطراء ، البديعة الموضوع ، المؤسسة الاصول والفروع ، المسماة باصول اسباب الرقي الحقيقي . حض فيها اهل وطنه على اتخاذ اسبابه ، وبين كيفية الدخول من بابها . وذلك بعد ما قدمها لمن يستحق التقديم فوكت من الاستحسان فيه بالموقع العظيم . وما هي في الباب . عند ذوي الالباب ، الا الغلصم واللباب ، قبض الله تعالى من يعمل بمقتضاها ، ويفتق مائها ومرعاه ، في عيشة راضية ، ونعم من الله متواليبة .

وبعد ما استوعب الحقير الذي لا يعد في غير ولا نغير ، فروعها واصولها ، وابوابها وفصولها ، قال مع انحراف في مزاجه لا يفرق معه بين غيب الماء واجابه

لاسباب الرقي بسحت امسور
مع العلم الذي هو محض نور
الي سوق الفلاحة ساق قومنا
وارشد للتجارة وهي ربح
وحض على الصناعة وهي دخر
وعند الاعتصاف اليوم كنز
فيا سعد الذي فتحت لماناء
نصائح من نصوح في زمان
ابو العباس احمد ذو احتساب
لقد رفع الستارة عن اصول
فحيينا الرسالة عن صفاء
وجاءت منه توفيل في رشاد
ادارت به المعامل كاس راح
حليف السود فاعز ذا قصور
ودمت اخ اقتصاد في اعتدال

على الدين القويم غدت تسود
به قلب الموفق يستشير
وفي باب الفلاح هو المشير
نبي الله كان لها في حيدر
لصاحبها المكانة والظهور
يحدوم به لثانيه السرور
نصائح من له الاجر الكبير
به قل الممان والنصير
ومن هو في سلا الحبر الخبير
لاسباب الرقي لنا تشير
وجللت ان يكون لها نظير
تسربه الاواسط والمسدور
ولكن لا يقاومه الممير
وسامح من له الباع القصير
وارزاق تسفور ولا تسفور

وكتب ايضا الكاتب اللوذعي سيدي عبد الحفيظ الفاسي حفظه الله تعالى فانك :
الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وآله وصحبه

لامن ينزع ان الامة الاسلامية لما كانت متمسكة بدينها القويم اخذت بتعليم قرانها
الكريم ، نابذة للخرافات قالية للاوهام ، منضعة من العلوم ما بين عمرانية واقتصادية وكونية
وسياسية ، مطبقة بقواعدها على تعليم الشرع العنيف . بلغت من الرقي في كل شيء
مبلفا ادهش العالم حتى امتد نفوذها وحضارتها الى ما لم تصل اليه امة قبلها كما يشهد
بهذا التاريخ ، ويشهد به كتابه . وانما حين تركها كل ذلك واخذنا الى الكسل بلغ بنا
التأخر والانحطاط الى درجة ليس بعدها منقضى حتى اصبحنا عالة على غير وامسينا في نظر
المصلحين ثلثة في الهيئة الاجتماعية ، وفي نظر اللازمين للدين الاسلامي مثالا للجهود والتعصب
الزيم الذي منها ديننا القويم وانني قد سرحت الطرف في هذه الغيبة ، واجلت طرف
الفكر في معالمتها الجميلة فوجدتها كثيفة باصول اسباب الرقي الحقيقي جديرة بان ينسج
الكاتب على منوالها لافادتها ونفعها ، واحتياج الامة لمثلها ، عسى ان تنقي من غللتها ،
وتنهض من وهدة سقوطها فتسترجع مجد سلفها ، ولله در مؤلفها : العالم المقتن الكاتب
المقتن ابي العباس السيد احمد بن محمد الصبيحي . فليد احسن وافاد واجاد في تبليغ المراد.

في شهر الخير عام 1336 - 8 ديسمبر 1917

العبد المستنير عبد الحفيظ الفاسي

كان الله له.

شؤون فلسطينية

مجلة شهرية فكرية لمعالجة أحداث القضية الفلسطينية
وشؤونها المختلفة ، تصدر عن مركز الابحاث في منظمة التحرير
الفلسطينية .

المدير العام : صبري جريس

رئيس التحرير : محمود درويش

المراسلات يبحث بها الى العنوان التالي :

بناية الدكتور واجي نصر ، شارع كولومباني

(متفرع من السادات ، رأس بيروت) ص. ب. : 1691 ،

بيروت لبنان

سعر العدد بالمغرب : 9 دراهم

ملاحظات حول السينما المغربية

نور الدين الصايل

1 - يتكون الفعودج العادي (السائد) الذي تتيقته الصناعة السينمائية منذ أن أصبحت صناعة استهلاكية في الغرب (أي منذ الثلاثينات على الأقل) من ثلاثة قطاعات متميزة ومتكاملة في آن واحد : الانتاج - التوزيع - الاستغلال .

2 - ولا بد هنا من ملاحظة أولية : الانتاج يتضمن الاخراج (الابداع) ويكيّفه (ينفّيه) ، كما أن الاستغلال يتضمن الاستهلاك (الدخل المالي) ويكيّفه (ينفّيه) . - ومفهوم النفي هنا مفهوم أساسي : فالانتاج لا تهتمه في شيء ذاتية المبدع السينمائي (وتاريخ السينما يزخر بالصراعات بين المنتج والمخرج) . والاستغلال لا تهتمه في شيء ذاتية المتفرج . يلتقي هنا المنتج والمستغل في التعبير عن رغبة موحدة : السيطرة على المخرج والمتفرج وبالتالي النفي المطلق لرغباتهما . - بل وخطر من ذلك ، نجد الانتاج ينطق باسم الاخراج كما نجد الاستغلال ينطق باسم الاستهلاك . فلا صوت للمخرج امام سلطة الانتاج المادية ، ولا صوت للمستهلك امام سلطة الاستغلال المادية كذلك .

3 - الا ان انعدام الصوت في كلتا الحالتين لم يعن أبدا انعدام الخطاب : خطاب حول السينما على انها كتابة وممارسة ابداعية وحقل تعبيرى له خصوصياته (الاخراج) ، وخطاب حول السينما على انها مشروع ثقافى بالمعنى الاوسع : ترفيهي وتربوي ، جماهيري وفردى . - وما تاريخ النقد السينمائي الا السجل الحي الذي يحتضن منذ ميلاد السينما تواجد هذين الخطابين : خطاب المخرج وخطاب المتفرج .

4 - هذان الخطابان يتوجهان حتما الواحد الى الآخر شريطة ان يعترف لهما بالوجود والمشروعية ، ذلك الوجود وتلك المشروعية بالذات اللذان خلما لهما من طرف السلطة السينمائية الموزع - المستغل . والغريب في الامر هو ان خطاب المخرج لا يصل الى الاذن التي هي اهل لان تجعل منه خطابا

مشروعاً (اذن المستهلك) ، وان خطاب المستهلك لا يصل الى اذن المخرج ، فيبقى كل منهما قائماً ، موجهاً الى اذن غائبة .

5 - خطاب آخرس واذن غائبة : هذه جديهة الصناعة السينمائية منذ ان عينت مكان المخرج ومكان المفترج ومجئتهما داخل علاقة وهمية بين نجوم لامعة وخرافية وبين جماهير مستهلكة ومبهمة - فمنطق العرض اقوى من اختلاف الانظمة السياسية ، و « هوليود » و « موسكو » يتكلمان نفس اللغة .

6 - من هنا يتبين الدور الاساسي الذي يمكن للمفكر السينمائي ان يلعبه : توضيح مقولاته الخطاب السينمائي ، تحليل المصالح التي يدور حولها الصراع في حقل عالم العرض ، تشييد أكبر عدد ممكن من الجسور التي تسمح بمرور الخطاب الى من يتوجه اليه هذا الخطاب في حقيقته . - فالنقد السينمائي ليس مهنة أكثر مما هو مهنة : له مشروعية اجتماعية استهلاكية تساهم في آخر المطاف في تعزيز منطق العرض وسلطة النموذج ذي الخطاب الموحد والموحد - خطاب الصناعة لا خطاب الابداع .

7 - اذا استثنينا الافلام القصيرة ، نجد ان الخطاب السينمائي يتجلى في المغرب من خلال 25 شريطاً . انجزت كل هذه الافلام ابتداءً من 1969 ، الشيء الذي يجعل معدل الانتاج السنوي المغربي في ميدان السينما يساوي 25 فيلماً . - لا تهمنا هنا ضالة هذا المعدل بقدر ما يهمنا ان نرى ما هي نوعية الخطاب الذي تنطق به الافلام المغربية منذ عشر سنوات .

8 - ودون ان ندخل في التحليل الدقيق يمكن ان نلاحظ ما يلي : لا يمكن لخطاب ما ان ينطلق من العدم ، كما لا يمكن ان يفرض وجوده دون اقرار خصوصية محددة وهوية راسخة - وتاريخ الاتجاهات والمدارس السينمائية في العالم يبرز بوضوح صيرورة الخطاب السينمائي على انها تخضع لجدلية التسلسل والقطيعة .

9 - التسلسل هو ما يجعل المدارس والاتجاهات تأخذ بعين الاعتبار واقع الخطاب في المرحلة التاريخية الخاصة التي تظهر فيها تلك المدرسة او يبرز فيها ذلك الاتجاه - مثلاً ، ان الواقعية الجديدة الايطالية ، عبارة عن متابعة للواقعية الشعرية الفرنسية لكن انطلاقاً من رؤيا جديدة جددتها وسائل تقنية جديدة كالرسم المتحرك والكاميرا المتحركة .

10 - أما القطيعة فهي ما يسمح لمدرسة او اتجاه باستقدام مقولات مختلفة عن المقولات المعنوية التي تسود في المرحلة التاريخية الخاصة التي تظهر فيها تلك المدرسة او يبرز فيها ذلك الاتجاه . - وبذلك نشأ ان نفس الواقعية الجديدة الايطالية تتشكل بوضوح انطلاقاً من تقنيات الاستوديو وما

تتضمنه من تحديد خاص للرواية والسرد والتصوير في ميدان الإخراج السينمائي .

II - من هذه الزاوية ، يتبين لنا أن خطاب الافلام المغربية لم يتبن الى حد الآن جدلية التسلسل والقطيعة . وذلك لاسباب تاريخية لا تهم المغرب نحسب بل نجدها في سائر سينمات العالم الثالث . - ومنطلق هذا الخطاب ينطوي أساسا تحت مفهوم يصعب تحديده بدقة رغم أنه سهل الملاحظة ميدانيا : مفهوم التبعية .

I2 - ان التبعية في الميدان الذي يهتما هنا هي ذلك النمط من التعبير الذي ينفي ذاتية المتكلم ملغيا في نفس الوقت الشروط الضرورية لانتاج أي خطاب له استقلاله الذاتي : مكونات خصوصية (لا فلكلورية) ، وبعد كوني (لا جهوي) - من هنا نفهم فشل نموذج شريط الاغاني والرقص (المصري) كاعادة ميكانيكية لنموذج الكوميديا الموسيقية الهوليودية الذي نطق لفترة بخطاب مبدع داخل واقعه قبل ان يصير بنفسه اعادة انتاج لنفسه ، ومن هنا كذلك نفهم فشل الكثير من السينمات الوطنية ما بين 1960 و 1970 والتي تبنت الرفض دون (I) أن تعرف بوضوح ماذا ترفض بواسطة هذا الرفض (أيديولوجيات أم تقنيات أم كتابات أم كل هذا ؟ وفي هذه الحالة ماذا يمكن ان يقترح واقعا ؟) ، و (2) دون أن يكون واقع مستهلكها ناضجا لقبول منطق الرفض وبالتالي المساهمة في عملية القطيعة . - بعبارة أخرى ، ان الواقع الاجتماعي بكل ما يتضمنه من تناقضات ومميزات خاصة يساهم في تشكيل الخطاب المبدع بقدر لا يقل أهمية عن مساهمة الذات المبدعة - وهذه بديهية لا يصح تجاهلها ولا يمكن تلافيا .

I3 - وعندما نقول ان منطق التبعية هو الذي يهيمن على الخطاب السينمائي المغربي ، نقصد بذلك شيئين متمايزين - بغض النظر عن أن الافلام المغربية لا تبرمج كيفما كان الحال في القاعات المغربية ، وهذا ناتج عن تبعية أساسية ليست مسجلة في كتابة الفيلم بقدر ما هي مسجلة في نوعية خاصة من الذكاء أو البلادة (حسب الزاوية) التي يتميز بها المواطن الموزع والمواطن المستقل للقاعات .

I4 - نقصد بالتبعية أولا أن افلاما مثل « الحياة كفاح » (1968) ، « شمس الربيع » (1969) ، « القنفودي » (1978) ما هي إلا إعادة محروسة لنمط مؤرخ : نمط رواية الفرد - مركز - العالم (ونعلم أن هذا النمط يجد تبريره الطبيعي في تصور السينما على أنها تعيد انتاج الواقع كما هو) .

فالفيلم الاول رواية نجم صاعد ، والثاني رواية موظف يائس ، والثالث رواية فنان فاشل . والقاسم المشترك بين هذه الافلام هو توهم الفرد أنه

يستطيع التحكم في معطيات واقعه بواسطة الوهم ذاته (الاغنية في الحالة الاولى ، المصاراة الادارية في الحالة الثانية ، الحلم في الحالة الثالثة) - وليس المهم روايتها ان ينجح او يفشل مشروع التحكم بقدر ما يمكن في ان هذه الافلام تعزز كتابة ايديولوجية لم تعد الآن تقدم هويتها بوضوح فتلجأ الى الرواية لا للعمل عليها - وتسجيل خصوصية ذاتية وجسدية ما فيها - بل لاستعمالها جاهزة قصد تغطية الواقع بوعم الواقع وتغطية الفرد المجسد بفرد وهمي . فالمهم روايتها هنا هو ان هذه الافلام ليس لها جسد - وكيف يمكن الكتابة بدون الالتزام الجسدي ؟ - بعبارة أخرى ان ضعف هذه الافلام لا يأتي من كونها صادقة أو كاذبة (وهذا شيء لا قيمة له في السينما منذ العشرينات) أو من كونها تطابق الواقع أو تزيفه (وهذا شيء لا يهم التعبير الفني الا عندما يصبح هذا التعبير خطابا ايديولوجيا أو خطابا لاموتيا - أي خطابا لا يخطئ عند ما يصدر الحكم) ، بل يأتي أساسا من كونها وأبطالها الثلاثة تشكل اواليات تعويضية منذ زمن طويل . - فالكوميديا الموسيقية والواقعية الجديدة والنقد الفكاهي الايطالي ، هذه النماذج الاصلية هي التي تحدد سينمائيا الاطار التعبيري الذي تتحرك داخله أفلامنا الثلاثة وتبقى دون ما وصل اليه كل نموذج منها في تربته ، وكأنها واجهته على انه انا اعلى لا يمكن تحقيق منطق كتابته وبالاخرى تجاوزه (اي نفيه باثباته كحاضر غائب) .

فالتبعية هنا بالنسبة « للحياة كفاح » ، و « شمس الربيع » ، و « القنفودي » يمكن اذن أن تحدد كاعادة انتاج لنمط كتابة مؤرخ لم يعد يطابق واقع - معطيات - الوسائل - الكتابية بل يجعل النظرة الى الواقع - المصور لا تحرك هذا الواقع بالعين التقنية الملائمة : عين الكتابة السينمائية المسائرة لتطور وسائلها التعبيرية ، كانت هذه الوسائل مادية تقنية أم نظرية فكرية - وتاريخ الكتابة السينمائية ما هو في آخر المطاف الا كتابة تاريخ السينما حسب تطور تقنياتها والتنظير الموافق لذلك .

IS - ونقصد بالتبعية أيضا ان افلاما مثل « وشمس » (1970) و « الشرطي » (1975) و « الايام الايام » (1977) رغم انها فتحت المجال لتسجيل خصوصيات ذاتية : منبثقة من رواية الواقع المعيشي (على ان الواقع عند ما يصور يصبح حتما رواية لواقع !) ، ورغم انها أعادت بعض النظر في الكتابة السينمائية المتداولة حسب المنظور الذي نعتبر انطلاقا منه بعض الكتابات تقليدية ومتداولة هنا في بلاونا (الرواية الغرامية ، روايات العنف المخيف ، الرواية البوليسية ، روايات الكوارث ... الخ) ، إلا ان هذه الافلام ليس لها من رغبة غير أن تشكل تطبيقات سينمائية لنظريات (أو

لتصورات نظرية) قد يكون من الضروري حالياً استغلال نتائجها على مستوى التعبير السينمائي، لكن شريطة أن لا تنهار أمام مفاهيمها الكتابية السينمائية بوصفها رغبة ذاتية تنتج واقعا روائيا لا محاضرة مصورة تثبت صلاحية نظرية ما من خلال إعادة انتاج برنامجها على الشاشة .

فعند ما يطلب من السينما أن تفكر في كتابتها ، ليس معنى هذا أنه يجب على الفيلم أن يصبح بمثابة أعمال تطبيقية بالنسبة لنسق فكري ما . ذلك لان هذه الطريقة لا تفتح أمام ناخبها طريق التعبير الفني بقدر ما تدفع به الى الشروع في طريق التهريج والتكرار . ومن اللازم أن نلاحظ هنا أن احسن الافلام ذات المضمون الايديولوجي الصريح ليست جيدة لان مضمونها ايديولوجي أو تحليلها صحيح (!) بل لانها ليست أعمال اعلان وضغط ، أو ترغيب وترهيب - فهي جيدة رغم مضمونها أو زيادة على مضمونها (حسب زاوية الادراك) .

بعبارة أخرى ، عند ما يصبح الفيلم تكرارا لنظرية (أو لتصورات نظرية) غير ناتجة ضروريا عن جسد نص الفيلم ذاته على أنه دال رمزي وخيالي مستقل (أي رواية) ، فأننا نجد أنفسنا أمام تمارين : تمرين حول القراءة التحليلية - النفسية لواقع مغربي عزلت داخله مجموعة من المؤشرات تقبل هذه القراءة فركبت على أنها صورة نموذجية للواقع المغربي (وشمة) ، وتمرين حول القراءة السيميولوجية لواقع المرأة المغربية وعنف صمتها ركب بحصر كل ما يثبت إمكان صلاحية هذه القراءة (الشرطي) ، وتمرين حول القراءة الاثنولوجية لواقع الهجرة من البادية بني باقتطاف كل العلامات التي من شأنها أن تسمح بهذه القراءة . - وإذا كانت حقيقة كل كتابة هي في أساسها قراءة لموضوع ما ، فإن بنية النظرية (أو التصورات النظرية) التي تسمح بقراءة ما تنعكس على الكيفية التي تكتب بها هذه القراءة فيلما على الشاشة . - وقد تؤدي تبعية الكتابة لما يؤسسها من قراءات مستقاة بدورها من نظريات جاهزة (أو تصورات نظرية) الى نسيان الرواية ، بينما تستطيع الرواية أن تكون المكان بالذات الذي يلتقي فيه مشروعاً القراءة والكتابة معاً ، فينتج هذا التعامل ما يمكن أن نسميه بالفائض في الرغبة (ايزنشتاين ، مورنو ، شابلين ... الخ في الماضي ، ساتياجيت راي ، كودار ، عصمان سنين ... الخ في الحاضر) .

فيمكن القول إذن إن تبعية الكتابة للقراءة (وكأنهما شيان متمايزان) هي التي تعطي « وشمة » و « الشرطي » و « الايام الايام » حديثها من جهة وضعها من جهة أخرى (!) حديثها لانها « قادت » على تصور مضبوط ومتناسق بالنسبة لما تصوره من واقع - وليس غريباً بالقلي أن تثير هذه الافلام نقاشاً طويلاً

ومتعارضا ذلك لان لها على الأقل جسد النظريات (1) (أو التصورات النظرية) التي تؤسس كتابتها (2) وضعها لانها لا تعمل على حل معادلة القراءة - الكتابة ، بل ان كل منها هو ان تظهر الوقائع (أو العلامات) الطبيعية على الشاشة .

بينما نعلم ان كل ما يظهر على هذه الشاشة هو تطبيق سينمائي لنظريات (أو تصورات نظرية) نطفي على رواية الواقع ونفخي واقع الرواية وتستغيت بالتعليق الذي يصبح عندئذ ضروريا (وما التعليق في هذه الحالة الا محاولة للكشف عن المرجح النظري لهذه التطبيقات مع تحديد مدى براعة المخرج في تغطيته حتى تظهر الامور طبيعية على الشاشة) .

16 - ومع العلم ان بواذر مستقبل الخطاب السينمائي المغربي توجد الآن مسجلة في افلام مثل «وشمة» و «الشركي» و «الايام الايام» - وافلام تنهج عمومها نفس الطريق مثل «الف يد ويد» (73) و «رماد الزريبة» (78) - مان هناك شيئا أساسيا لا يصح تغافلُه ، فالرواية هي ما لا تستطيع السينما ان تستغله كمدلول فقط ، بل هي دال السينما بعينه . - وهذه قضية نظرية قد يكون من الضروري الآن الاهتمام بها في بلادنا ، خصوصا وأن الرقابة عنينا تشكل عائقا حقيقيا يجب الإخالة في حقل الخطاب السينمائي كمعصر مكون له . سواء اكانت هذه الرقابة تخرص على فرض احترام المبادئ الأساسية التي تكون للركائز الصورية للدولة (سياسية ، دينية ، أخلاقية) ، أم كانت تنتمص وهما ذاتية المتفرج على أنه كائن متجانس يدعى جمهورا ، وتحكم انطلاقا من ذلك على ما هو صالح تجاريا او غير صالح . -

17 - وان لم يبرز الآن اهتمام جدي من طرف العاملين في حقل الإبداع السينمائي بما ينطوي فعليا تحت اشكالية الرواية والكتابة في علاقتها مع ذات الخطاب ، فانه قد لا يبقى للمخرج السينمائي المغربي الا ان يكتب افلاما لنفسه ولاصدقائه ، وعندما يصل الى مستوى الخطاب المجسد في رواية واقعه ورغبته ، ان ينتظر حكم المهرجانات الدولية (بكل ما يتضمن هذا الحكم في حالة سينمانا الراثة من ابوية او امتصاص الدم) او حكم التاريخ ، كما يقال .

نور الدين الصايل

(الرباط - دجنبر 1979)

ملاحظة : نظرا لظروف القاهرة ، خاصة بطبع العدد الماضي من المجلة ، لم نتمكن من نشر سوى جزء من هذا المقال ، كما وقع تحريف في اسم كاتبه . لذلك نعيد نشره هنا كاملا ، مع الاعتذار للأخ نور الدين الصايل .

اتحاد كتاب المغرب : استقلال وهمي أم استقلال فعلي

ارشاد حسن

عاد اتحاد كتاب المغرب من دمشق حائزا كما يبدو على « نصصر ، ثقافي لا يستهان به . وسواء تعلق الامر بالدور الذي قام به الوفد المغربي اثناء مؤتمر اتحاد الادباء العرب ، او بالوضع العام الذي كان عليه المؤتمر من حيث الاعداد والتمثيل والمقررات ، فان الامر المؤكد الذي توضح للجميع هو ان استقلالية الاتحاد ، بالاقول عن التوجيه الرسمي ، كما هو المشهور ، تعززت بدرجة ، يجب ان نعتبرها هذه المرة من ثمرات النشاط الدؤوب الذي قام به الاتحاد بعد مؤتمره السادس . بما في ذلك حرصه المستمر على تمييز مواقفه واعلان توجيهه الديمقراطي التقدمي ، وبالخصوص فيما يتعلق بشؤون المثقفين في البلاد وتطلعاتهم العامة او الخاصة ، لا يهم .

وقد لاحظنا كيف انبرى غالي شكري للاشادة بهذه الاستقلالية وكيف عبرت صحيفة « تشرين » السورية عن تقديرها للمساهمة المتميزة التي مثل بها الوفد « موقف » الاتحاد . وكل هذا بطبيعة الحال يساهم بصورة طبيعية في تعضيد ما مثله الاتحاد في سنواته العشر الاخيرة من دور نصالي مأم (ولو انه محدود وثقافي الى ذلك) . بل ويغطي لوجوده الثقافي في المغرب وفي العالم العربي حضورا مؤثرا ..

غير ان الامر الذي يستحق التناول المباشر في تقديرنا ليس هو الاستقلالية في حد ذاتها كما نوه بها اخواننا المشاركة على العموم او كما هي في الواقع دالة على الاتحاد ومميزة لوضعه ودوره ، فهذه قضية لم تعد تحتاج الى تثمين ، ودورها - على كل حال - كاختيار ديمقراطي لعموم المثقفين المنتمين للاتحاد ، لم يعد يقبل الجدل في فعاليته وقائيته (المحدود بطبيعته) ، بل ، ما يهم ، هو كيف يستطيع الاتحاد ، من هذا الموقع بالذات ، ان يطور عمله الاستقلالي ويضمن له توجيهها ديمقراطيا تقديما مبنيا عليه . وبعبارة مختصرة : هل يستطيع الاتحاد ضمان هذا الاستقلال كمكسب واختيار ؟؟

ان المسألة دقيقة على هذا الاساس ، وهي تتضمن اشارة مفهومة الى الاختيارات الثقافية التي يعلنها الاتحاد والى دوره في ترجمة هذه الاختيارات على صعيد الصراع الثقافي العام في البلاد . كما انها تتضمن اشارة ضمنية الى دور المثقفين وحدود مساهمتهم على هذا المستوى وذلك .

ويمكن القول باختصار ان تجربة اتحاد كتاب المغرب ، خصوصا بعد مؤتمره الرابع (23 فبراير 1973) كانت فاصلة بجميع المقاييس في تحديد استقلاليته ، وربما كان الاختبار العسير الذي مر به الاتحاد في تلك التجربة هو قدرته (بما تعني هذه القدرة من وجود تيارات فكرية لها امتدادات حزبية معلومة تتصارع في اطاره على التوجيه والقيادة) على توفير الحد الأدنى لموقفه الديمقراطية التقدمي في مواجهة التخطيط الرجعي المكشوف الذي قامت به عناصر تنتمي بالولاء للسياسة الرسمية بقيادة الاستاذ المرحوم عبد القادر الصحراوي آنذاك من أجل تحويل الاتحاد عن اهدافه ، وربما من أجل ادماجه في التوجيه الرسمي واستغلاله كإطار ثقافي منظم لأغراض لا علاقة لها بقضايا الثقافة والمثقفين .

وقد ظهر الحد الأدنى المذكور أعلاه وقتها في شكلين :

الشكل الأول ، وتمثل في التحالف السياسي الذي عقده التيار الوطني الديمقراطي المريض ، لمواجهة التكتل الرجعي المدعوم بالتوجيه الرسمي وقد قام المرحوم علال الفاسي - كما ظهر للجميع وقتها - بدور نشيط نسبي دعم هذا التحالف ، رغم أن فريقه وقتئذ كان متحمسا بصورة قوية لانقraz قيادة الاتحاد مرة أخرى والتخلص أو الحد من قدرة العناصر التقدمية على فرض اختياراتها عليه .

أما الشكل الثاني ، فقد ظهر في مقررات المؤتمر نفسها ، وفي المواقف التي أعلنها من مختلف القضايا التي يبحثها المثقفون في حينه ، دون أن تجد هذه المواقف وتلك القرارات طريقا إلى النشر ومجالا للتعريف ، وربما كان ذلك من المفارقات الغريبة التي طبعت الحد الأدنى وقتئذ ، مع الإقرار بأن التواطؤ الذي تم على هذا الصعيد هو أيضا من نتائج المواقف المتقدمة التي جاءت في المقررات ، ومن تعارضها بصورة واضحة مع بعض الاختيارات الحزبية الضيقة .

غير أنه قد يكون من غير المفهوم لماذا جاء الحد الأدنى على هذا النحو إذا لم نذكر بأن التطورات السياسية نفسها في ذلك الوقت من بداية سنة 1973 كانت متوترة ومتلاحقة في الداخل والخارج على حد سواء ، بحيث عززت الميل الديمقراطي لدى المثقفين بوجوب اتخاذ مواقف متقدمة من قضايا الصراع والمناقض الماثلة أمامهم بشد وعنف وطنيا وعربيا ودوليا في آن ، دون أن يخلو الأمر من مساومات وتنازلات وأخذ ورد أيضا .

ولهذا الامر بدا ان الحملة التي اعلنتها ممثلو الثقافة الرسمية على صفحات جريدة (الانباء) والبعض الآخر على صفحات جريدة (المغرب العربي) من اجل شق الاتحاد واستعداد السلطة ضد المثقفين التقدميين بأسلوب غاية في الاسفاف والتهور (لم ينج منه عبد الكريم غلاب نفسه بحيث اتهمه عبد القادر الادريسي بالتساهل مع « اليساريين ») ، لا تخرج في دعاويها التحريضية عن طبيعة التطورات السياسية نفسها التي جنحت بصورة مؤكدة في ذلك الوقت الى قمع كل ممارسة ديمقراطية متحررة .

الا ان الحقيقة التي يجب ان نذكرها بهذا الصدد ، هي ان مضمون الحد الأدنى الذي خرج به المؤتمر ووطد به استقلاله ، لم يكن في مستوى التطورات السياسية التي اشترنا اليها ، ولم يحل في ذاته وعيا متقدما بضرورة مواجهتها مواجهة ثقافية فعلية ، وقد يكون الامر عائدا بالدرجة الاولى الى طبيعة التناقضات الكامنة في صلب وفي بنية التيارات الثقافية والفكرية التي ارتضته عن قناعة مجنونة او عن تكتيك سياسي من املاء موازين القوى داخل المؤتمر ، وهذا صحيح وفي محله ، الا انه يعود ايضا وبدرجة لا يمكن التقليل من شأنها باي حال الى « الاختيارات » الثقافية التي مثلتها القوى المشاركة في المؤتمر عن طريق الاتحاد ، وقد بقيت هذه (الاختيارات) حبيسة لتصورها الحزبي الضيق لشروط العمل الثقافي في اطار الاتحاد وبين المثقفين ، جاعلة من الثقافة ، وهذا جانب اول ، ملحقا ذليلا لتوجهها السياسي الايديولوجي الموقع بمصالحها الطبقية ، فلا تعيرها اي اهتمام يليق بها كحقل ومجال للتأثير والتوجيه . ومرافقته في نفس الوقت لضرورة العمل الديمقراطي على الواجهة الثقافية في صيغة جبهوية عريضة تستوعب في اطار اختيارات ديمقراطية تقدمية ، متوازنة ومضبوطة ، كافية المثقفين الطامحين الى بناء ثقافة ديمقراطية تستجيب لطموحات الجماهير الشعبية في هذا المجال الهام .

ان القضية اذا شئنا التحديد كانت على علاقة وثيقة بمستوى الوعي وبنوعية المصالح السياسية ، وقد ابانت تطورات الاحداث والمواقف بعد 1973 ان بعض القوى الوطنية كانت ترفض ذلك للاعتبارات المذكورة ، في حين كانت تمهد الطريق بذلك ايضا لعقد تحالفات اوسع واشمل على مستويات أخرى .

وقد لا يكون في الامر من جديد حين نجزم بان الفريق التقدمي في الاتحاد ، اصبح منذ ذلك الوقت مواصلا للقرار والمبادرة ، وعلى يده تمت معظم الخطوات التي اقدم عليها الاتحاد في علاقاته الداخلية والخارجية وفي استلوا نشاطه الفكري ودوره الثقافي في البلاد .

والحاصل ان تركيزنا على الظروف العامة التي اجاحت بالمؤتمر الرابع، وتشديدنا على بعض الاوضاع التي تمت فيه هو بقصد الوصول الى خلاصتين ، نجلهما على النحو الآتي :

1 - ان استقلالية الاتحاد ، فوق انها مكسب تاريخي قائم ، هي من حاصل نشاط المثقفين التقدميين في صفوفه ومن دورهم الثقافي للممارض للهيمنة والتبعية ، وبالخصوص للتوجيه الرسمي الذي هو في حقيقة الامر توجيه الفكر البورجوازي الرجعي ، الامر الذي لا يعني على اي نحو ان الاتحاد في اطار استقلاليته لا يتبنى اي توجيه . فقد تكون هذه اغلوطة لا تستحق التقنيد . ولذلك يجب ان نأخذ استقلاليته في حدودها النسبية جدا . فمن المعروف ان التيارات التي تعاقبت على توجيه الاتحاد وتحكمت لسنوات طويلة في قيادته لم تكن منفصلة عن التوجيه الحزبي الذي كان يعضدها في نشاطها العام . غير انه من الحق ان نقول بوجود صيغة ديمقراطية غير مكتوبة وكانت هي الحد الأدنى للعمل المشترك مع ذلك .

2 - ان استقلالية الاتحاد ، لم تتجاوز بعم مستواها العقدي . فهي بالاساس استقلالية لا تحكمها اية صيغة ملموسة للعمل الثقافي المتميز والمضبوط . ولا تقوم بالخصوص على اي برنامج ثقافي يسندهما كاختيار .

ومن نافلة القول ، بناء عليه ، ان استمرار هذا الوضع ، سيجعل الاتحاد في المستقبل ، القريب او البعيد ، منظمة غير قادرة على حماية وجودها المستقل ، اذا لم تعمل بارادة جميع المثقفين المنضويين تحت لوائها على فرز هويتها المستقلة وفق برنامج مرحلي للثقافة والنشاط الثقافي يكون مبنيا على معطيات الصراع على هذه الواجهة والظروف العامة التي تفعل فعلها القوي فيها . ولا مراء في ان المرحلة الراهنة من تطور اوضاع البلاد تتطلب هذا البرنامج المرحلي وتزكيه بالفعل ، ان على اتحاد كتاب المغرب بعبارة اخرى ان يحدد موقفه الدقيق من خصوصية التناقض الذي يتعلق به كجمعية ثقافية وللمثقفين ، اي بين وجوده التاريخي - المرحلي المستقل وبين خطر الانزلاق بهذا الاستقلال الى تبعية مكشوفة او مقنعة تقضي على سمعته ودوره وديمقراطيته معا .

والواقع انه بعد سبع سنوات من وجود اتحاد كتاب المغرب على هذا النحو المتناقض - اذا كان قد وعاء - لم يعد من المقبول بالنسبة للمثقفين التقدميين المغاربة ، الحديث عن اي نوع من الاستقلالية كما يفعل اخواننا المشاركة عن جهل بالاوضاع (مع افتراض حسن النية) ، ناهيك عن استقلالية فعلية مضمونة ، الى ان يتفطنوا لخصوصية الوضع الذي تجتازه جمعيتهم ويقبلوا على تدارس الاوضاع بروح جماعية بناءة تتوخى ابراز دور الاتحاد كمنظمة ثقافية ديمقراطية مستقلة ذات توجيه تقدمي يخدم في مجاله مطامح

التحرر الثقافي والفكري من خلال برنامج يدرك الاعتماد الحقيقية للنضال الديمقراطي بجانب الجماهير الكادحة باصرار للتخلص من هيمنة الفكر البورجوازي والامبريالي على السواء .

فهل يدرك الاتحاد قبل مؤتمره السابع اشكالية وجوده الخاص ويتجنب الاغترار عن وعي بالاخاديث المسولة عن استقلالية قد تصبح وهمية يوماً ما ؟ وهل يتمكن الاتحاد من تحويل استقلاليته المفتصرة مؤحلياً في دمشق ، الى انتصار استقلالي في المغرب ؟؟

ارشاد حسن

6 يناير 1980

(مواقف)

للحرية ، والابحاح ، والتغيير

المدير المسؤول : علي اسبر

المراسلات : «مواقف» - ص. ب. 8358 - II - بيروت - لبنان

دراسات عربية

مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية

تصدر شهرياً عن دار الطلبة

بيروت - ص. ب. III813

المدير المسؤول : جوزيف صفيير

مدير الادارة : عبد الحميد ناصر

الادارة : شارع المصيطبة - مجلة يزنك - بناية البستان

بيروت - لبنان

ثمان المئد بالمغرب : 8 دراهم

● اتحاد كتاب المغرب / ملتقى الرواية العربية الجديدة

بتنظيم من اتحاد كتاب المغرب ، انعقد بمدينة فاس خلال الايام 21 / 24 ديسمبر 79 ، ملتقى للرواية العربية الجديدة . استدعى له الاتحاد عددا من الروائيين والنقاد المغاربة والمشاركة . وقد حضر الى المغرب للمشاركة في هذا الملتقى كل من محمود امين العالم ، صنع الله ابراهيم ، ايوار الخراط ، جمال الخطاطي ، سهيل ادريس ، عبد الرحمن مفيف ، بطرس الحلاق ، عبد النبي حجازي ، غالب حلسا ، براهيم غليون ، عبد الكريم قاسم ، طراد الكبيسي . كما شارك في هذا الملتقى من المغرب : محمد بزادة ، عبد الكبين الخطيبي ، عبد الفتاح كيليطو ، احمد المديني ، محمد شكري ، عبد الكريم غلاب ، محمد عز الدين التازي ، مبارك ربيع ، سعيد علوش ، والملازم بنجلون .

ورغم ان الملتقى كان مغلقا ، فقد ساهم في مناقشاته عدد من اعضاء الاتحاد ، وبعض اساتذة الجامعة ، والمهتمين .

كان الافتتاح صباح يوم الجمعة 21 ديسمبر ، بمدرج كلية الآداب ، حيث تجمع جمهور غفير من الطلاب والاساتذة للاستماع لكلمتي الافتتاح اللتين القاهما كل من الاستاذ محمد براءة ، رئيس اتحاد كتاب المغرب ، والاستاذ محمود امين العالم . وقد جاءت كلمة الاستاذ براءة الافتتاحية كمحاولة للرصد التاريخي الاشكالي لمسار الرواية العربية ، وتوجيهاتها ، منذ مرحلة الانطلاق مع المويلي ومخروط وحنا مينة ويوسف ادريس وغائب طعمة فرمان ، وتنامي هذا المسار الى نجمة يونيه 67 . وفيما اختلفت التاويلات فان الرواية العربية الحديثة ، جاءت قريبة في اشكالها ومضامينها من الرواية الاوروبية . لان النلسفات الاقتصادية والاجتماعية الموجهة للنهضة العربية تدور في فلك تلك الصورة العامة للمجتمعات الغربية رغم استحالة تحقيق نفس النتائج ، من ثم فان الثقافة ، وبخاصة في تاريخ الاستعمار قد مهنت لقيام رؤيات استيعابية وأدبية تمتع من منابع متباينة تتقاطع فيها التصورات المثالية بالمفاهيم المادية الجلية ، ولكن تبلور الادب لا يمكن ان يتم استفاداً الى اختيار ارادي او انتقائي لانه جزء متفاعل مع البنيات العقلية والاقتصادية ومع اللغات الاجتماعية وتحديثها ، وكل ذلك نتاج للتاريخ بابعاده المادية والنفسية ، وبمظاهره الملموسة ومماريه الخفية . وقد استمرت كلمة الاستاذ براءة في تحديد التصور الاستيعابي والايديولوجي والاجتماعي الذي ظل يحكم النظرية الروائية .

اما الاستاذ محمود امين العالم ، فقد جعل محور كلمته الافتتاحية هو : رواية الامة العربية وما تحتل . به صفحاتها اليومية من محن وفواجع ونكسات ، والرواية الادبية العربية ، كما ركز حديثه على علاقة هذه الرواية بالحقل الايديولوجي والنقد الادبي ، فهو يرى بخصوص هذه المسألة الاخيرة ، ان بعض الدراسات النقدية الجديدة ، تنجح ، الى الشكلية الخالصة ، ولا اقول جنوبا الى الاعتماد والسفاية بشكل التعبير ... مما يفصل العمل الادبي عن دلالاته التاريخية والاجتماعية ، ويصبح به النقد الادبي مشرحة لجثث باردة .

والملاحظ ان كلمتي الافتتاح ، قد حققتا خروجا عن الطابع البروتوكولي الترحيبي ، لتشكّل مدخلا حقيقيا الى الملتقى .

وإذا كنا لا نقصد من هذا العرض لاشغال الملتقى التتبع الدقيق والتخيلية الكاملة ، فإن

ذلك لا يمكن أن تقوم به إلا المداخلات والمناقشات نفسها ، فما يهمنا هو التعرض للمباحث
الاساسية التي طرحتها المداخلات ، بحيث كان توزعها على الشكل التالي

- تجارب ذاتية .

- دراسات تطبيقية لبعض النماذج الروائية .

- طروحات نظرية وتصورات نقدية لواقع الرواية العربية .

ففي محور الاول ، محور التجارب الذاتية ، تحدث كل من الدكتور سهيل ادريس وعبد
الكريم غلاب ، عبد الحكيم قاسم ، ادوار الخراط ، محمد شكري ، صنع الله ابراهيم ، جمال
الفيطاني ، عبد الرحمن منيف ، أبرز الروائيون مفاهيمهم المختلفة للواقع الحياتي والاجتماعي ،
ولانساق التعبير التي يعتمدونها في الرواية أو السيرة الذاتية . انطبعت بعض هذه المداخلات
بالمطابع الشخصي احيانا الا ان بعضها الآخر قد حاول تعميق منظوره لتجربته الذاتية ، عن
طريق اعادة فهمها من الخارج ، وربطها بالمجال الروائي والمجال الاجتماعي .

تحدث عبد الكريم غلاب عن كفافحه الوطني وتجربته في زنازين الاستعمار ، وتطبيقات ذلك
في اعماله الروائية ، كما ركز سهيل ادريس حديثه عن « الحي الاتيني » كتجربة للسيرة الذاتية
في القالب الروائي ، اما محمد شكري فقد اختار الحديث عن مفهومه للسيرة الذاتية النظرية ،
ومما جاء في مداخلة محمد شكري : « ان الكتابة الملائكية عن الانسان » قد تسلي ولكنها لا تختم
ولا تغير . اننا لا نملك الحرية والخيار في الكتابة التطويرية لان بعض الانظمة العربية والرجعية
مسكونة بمرض ازدواجية التفكير . « ان ما كتبت في هذه السيرة الذاتية اعتبره وثيقة
اجتماعية ، وليس ادبا عن مرحلة معينة باثارها السيئة التي ما زالت تنخر مجتمعنا » . جاءت
مدخلات كل من صنع الله ابراهيم ، جمال الفيطاني ، ادوار الخراط ، كمحاولة لاضاءة بعض
جوانب ابداعاتهم الروائية ، وقد ربط بعض هذه المداخلات بين الروايات والمكتوب النقدي الذي
تناولها من منظور قد يختلف عن تصورات الكاتب ومنطلقاته ، كالذي عبرت عنه مداخلة صنع
الله ابراهيم في حديثه عن « نجمة أغسطس » ، ومداخلة جمال الفيطاني عند ما تحدث عن « وقائع
حارة الزعراني » ، وايضا عندما ركز على استلزامه للتاريخ المملوكي ، والمراجع التراثية ،
في المجال الروائي ، محاولا وضع الحد الفاصل بين اعادة كتابة التاريخ ، ضمن الرواية ، وبين
جعل هذا التاريخ ديناميا ومتحركا داخل الفضاء الروائي ، ليكسبه دلالات جديدة . بينما توقفت
مداخلة عبد الحكيم قاسم عند مفهومه للريف والمدينة ، وعلاقة ذلك باختيار المجال والشكل
الروائيين . « اخترت دائما لغة سلفية ، تحتيت ذلك التوتر في اختيار الكلمة وتركيب الجملة ،
وتطور الحدث واقدار الشخصيات والجو العام الذي يحيط بهم » ، وكان العمق دائما في كتابتي
غائر الصمت والافق موحشا محيقا . اما ادوار الخراط « فقد احترز من ان يقع في اللبس بين
الناقد والكاتب ، خصوصا وأنه سوف يتحدث عن رواية واحدة طبعت في نسخ محدودة ، وهو
يرى انه يتوجه نحو الرواية الشمولية و سعيه وراء ما يمكن ان يسمى بالحقيقة الكاملة ، لكي
لا يصبح الجزء محورا اساسيا يطي على الكل ، كما اعتبر نفسه يخوض في غنائية ذاتية .
ايضا طرح عبد الرحمن منيف قصوره لتجربته من خلال تصريحه بأنه جاء الى العمل الروائي
صحفة ، وهكذا تظل الرواية بالنسبة اليه أداة محاربة ، وقد كان غير مرتاح لما قرا من روايات
سياسية ، لان غيرها من الروايات كان اعلى قيمة فنية ، ومن هذا المنطلق ، حاول أن ينوع
اساليب الكتابة من عمل روائي لآخر ، وهو يتوقع ان ما سيكتبه هو الاهم في تجربته .

وقد اعتبرت هذه التجارب - التي لم تقدم متجانسة ضمن برنامج الملتقى ، بسبب تأخر
وصول بعض الروائيين - مناقشات كادة ساهمت في تعميق مفهوم التجربة ومحاكماتها من منظور
يقرب من النقدية العلمية .

اما الدراسات التطبيقية ، فقد تركز بعضها على نماذج روائية معينة ، كما قام بعضها

الأخر ، بالتحليل النقدي لبعض أشكال الحكاية منتظمة في ألف ليلة وليلة . جاء في مداخلة عبد الفتاح كيليطو (قواعد اللعبة السردية) ان القواعد تبقى قارة غير متغيرة ، بينما تتغير اللعبة . فقد كانت هناك محاولات عديدة لابرار قواعد السرد منذ افلاطون الى هنري جيمس ، مروراً بالعريبي وابن الخشاب و ديرو . . وبعد ان اشر الى بعض هذه الدراسات الجزئية التي تعرضت للسرد ، ككتاب فلاميمير برويه ، الحكاية الفلكلورية ، او تلك التي قام بها كريماس ورولان بارث ، مع تنبيهه الى ان هذه الدراسات لم يكن لها صدى في العالم العربي ، خلص الى تحديد موقفه من الشكل الادبي كمستويات متحدة لا بد من مراعاتها اثناء العملية النقدية ، وقد تعرض الى نماذج من هذه الامكانيات ، كالتي تتعلق بالحق السردى ، اذ ان الحكاية كمجموعة من الاجداث (او الاعمال السردية) التي تتوق الى نهاية ، اي انها موجهة الى غاية ما ، هذه الافعال السردية تنظم في اطار (سلاسل) تكثر او تقل حسب طول او قصر الحكاية . وتحدث عن الرباط الزمني الذي يربط بين الاعمال السردية ، كما حدد ثلاثة من القواعد التي يمكن ان تركز عليها اللعبة ، وهي : (1 : ارتباط السابق باللاحق . 2 : نوع الحكاية . 3 : افق الاحتمال والعرف . مع محاولة تطبيقية لهذه الدلائل على حكاية الخياط والاصهب ... وما وقع بينهما ، كنص حكائي من ألف ليلة وليلة .

تحدث عبد الكبير الخطيبي (عن ألف ليلة واللييلة الثالثة) انطلاقاً من هذا المدخل : « احك حكاية ولا تقتلك » ، كـ : مبدأ جوهري في سلسلة ألف ليلة وليلة ، مبدأ القصة باعتباره نغمة مطلقة . . وتحدث الخطيبي عن وحدة المتناقضات داخل الحقل السردى ، ووحدة جميع استعمالات الزمن ، ففي ألف ليلة وليلة ، تستمر السلسلة بين الدم والمضى ، وتأتي الليلة البيضاء تتويجاً لتضام الليل والنهار ، واختيار الجسد الذي لا ينام ، انها ديمومة بلا زمن ، وهي ايضا عنصر سرى ونظرية للحكاية : كافتتان متبادل بين الموت والحكي ، بين الليل والنهار . .

اما مداخلة بطرس الحلاق (نشأة الرواية العربية بين النقد والاديبولوجيا) فقد انطلقت من مجموعة من الابحاث حول علاقة الرواية العربية بالرواية الغربية ، وحدود التقليد والابتعاد والتأثر في مرحلة نشأتها ، اي وجوه النقد الروائي اقتبست ؟ علام يدل هذا الاختيار في بنية المجتمع الذي نتنباه ؟ وياخذ البحث رواية « زينب » كمرکز لدراسة اشكالية اقتباس هذا النوع الادبي عن الغرب ، مع عدم تطويره ، وهو نفس مسار النقد الروائي

تدخل عبد النبي حجازي حول (انماط رؤية العالم في رواية السبعينات) من خلال ثلاثة محاور في السياسة والعين والجنس ، « وفي مشاكلة السلطة والمجتمع يتكون نوعان من القمع هما القمع الداخلي للموزوت نينا ، والقمع الخارجي الذي تعقله السلطة منصبة نفسها حامية للدين والمجتمع . . وبعد ان صنف رواية السبعينات في ثلاث اتجاهات : (1 : ثوري . 2 : محافظ . 3 : روماني . 4 : رجعي . 5 : انتقالي الى تطبيق الاتجاه الاول على ثلاث روايات هي : « جرعاتي » ، لبنيان سليمان ، « عرس بفل » ، للطاهر وطار . « الانمي والبحر » ، محمد زفزاف .

ايضا تدخل محمد براءة بدراسة تطبيقية (الرؤية للعالم في ثلاثة نماذج روائية : ثرثرة فوق النيل / الزمن الموحش / نجمة أغسطس) استلها بتحييات اولية طرح من خلالها مسألة المعايير الشكلية والمضمونية ، والحكم القيمي الذي يفاضل بين القديم والجديد ، واعتبر ان عمق المسألة يتعلق بالمنهجية التي يسلكها الدارس او الناقد لتحديد الاشكالية وتحليل عناصرها قبل اصدار الاحكام . « ان الرؤية للعالم هو المصطلح الاجرائي الذي ساعتمده لمحاولة تحديد العلاقات بين ثلاث روايات كتبت في فترة متميزة ، وبين الرؤيات للعالم المتواجدة في المجتمعات العربية خلال نفس الحقبة . . كما اشر الى انه لا يقصد باستخلاص الرؤيات الى العالم ، اختزال الاعمال الروائية الى صيغ ومقولات ذهنية وفلسفية لانبات التعاقل القائم بين

مجتمع الرواية ومجتمع الحياة ... من هذه التحديدات وغيرها قدم محمد زيادة دراسته التفصيلية للروايات الثلاث .

تتمحورت مداخلة الأستاذ محمود أمين العالم ، حول ثلاثة نماذج روائية ، هي : نجمة اغسطس ، لصنع الله إبراهيم ، وقائع حارة الزعراني ، لجمال الخيطاتي ، « يحدث في مصر الآن ، ليوسف العقيد ، وقد أوضح الأستاذ العالم أن ما يجمع هذه الروايات ، هو أنها تتحدث عن تاريخ واحد محدد ، وأنها تكاد تلتقي في أساليب التعبير الفنية ، ثم أن لها دلالات مقاربة . قدمت بعض الدراسات للملتقى رؤى نقدية كانت تستعين بالإشارة إلى الروايات العربية ، ولم تشكل تطبيقاً استقرائياً وتحليلياً لنتائجها الداخلية والخارجية ، بينما تركزت هذه الدراسات ، في بعضها ، على الحديث الخارج عن النص الروائي ، كمسألة الالتزام التي طرحتها مداخلة الطاهر بنجلون ، وعلاقة الواقع العربي بالرواية ، كما قدمت مداخلة برهان غليون ، وعلاقة النقد الأدبي بالادب الروائي والهوية العربية في مداخلة طراد الكبيسي .

عبر سميد علوش عن طرح إشكالي (الواقع والمختل والمحتفل في الرواية العربية) ، من خلال محاولة رصد مجموعة من الملامح والنقاط المفاهيمية ، كما رفض في البداية أن تكون مداخلته استعراضاً تاريخياً ، ثم عبر عن إشكالية موضوعة الإبداع الروائي داخل الإنتاج الثقافي السائد ، فقد أشارت رواية (الأرض) لعبد الرحمن الشرقاوي خلال الاستنتاجات نقاشاً حول « الواقعية الاشتراكية والالتزام كعلامات على طريق (عكس الواقع) مرة و (محاكاته) مرة أخرى » . وبقيت صورة الواقع ضبابية أو وجودية أو شبه وجودية واقعية ، لأن أحداً لم يفكر في رسم الحدود الفاصلة بين العالم الروائي بايقامه والعالم الخارجي بتسليحه ، ثم يخلص إلى أن الواقع قد بدأ تاريخياً عند جرجي زيدان ، واجتماعياً عند محفوظ ، وسياسياً عند منيف ، مع هذا فالاشكالية ليست في تصنيف واقع الأجيال ، ولكن في الكيفية التي عبرت عنها والأدوات الموظفة والرؤى الحياتية المتطورة . تستمر حلقات المداخلة ، حول واقع الوعي الحضاري ، وواقع الوعي بالصراع الأيديولوجي ، والمختل ، والبطل الإشكالي ، والأسلوب والأسلوبية .

أما طراد الكبيسي في مداخلته (مشروع رؤية نقدية عربية للرواية العربية) ، فقد انطلق من تصور خاص لعلاقة الإبداع الروائي بالنقد ، يرى من خلاله أن هذه العلاقة إن لم تكن ثنائية فهي موازية على الأقل ، إذ أن الرواية بالنسبة للادب العربي هي فن عربي ، وليست ملحمة البورجوازية الغربية . وهو يفترض أن يكون للرواية « منهجها الخاص الناتج من طبيعة تجربة الروائي العربي الخاصة ، بدءاً من اللغة إلى معاناة التجربة اليومية ، بخصوصية التفكير وأسلوب التفكير لهذا الكائن السوسيوولوجي الذي يدعى المواطن العربي » . ثم انتقل إلى ما يسميه بعض الأوهام كاعتبار الرواية العربية قد طلعت من وسط اغترابي أوروبي ، وهذا يفترض منها غرباً ، استعارة بعض المقولات أو المناهج الأوروبية وتطبيقها على الروايات العربية ، المفارقات الساذجة بين عمل إبداعي أوروبي وآخر عربي ... وقد حدد وضعاً إشكالياً للاديب في العراق ، يتجلى في « شح الرواية وإرستقراطية الشعر » ، رغم أننا نجد جذور الرواية في العراق قديمة . وبعد تقصيه لمراحل هذه الرواية ، خلص إلى الحديث عن رواية الحقيقة ، والادب القومي .

جاءت مداخلة أحمد المديني (ثلاثة أزمان في زمن واحد) ، لتطرح بعض التأملات حول المجال النظري للرواية العربية ، من خلال الاعتماد على يسميه بالزغزلز النقدية الصغرى . والاقتراب من قبول إمكانات متحدة للحوار والبحث ، واستخدام أكثر المناهج تطوراً ، وخصوصاً تلك التي تعطي الأولوية للنص الإبداعي وتستخدم في التعامل معه وساطات عدة ، وأيضاً من خلال تأكيد على الصوت الخاص والمتميز والمنفرد بخارج كل التقسيمات النقدية القطعية ، ويقول أنه يتكلم خارج نظرية الإنعكاس التي تفتقر في ثلاثيتها المحددة من المفاهيم والإحكام

الملقبة والمشوهة . ثم انتقل ليتحدث عن الزمن الروائي ورواية الاخبار والطرائف ورواية الخيالات والانوات المريضة والرواية الاشكالية ، وبعد ذلك تحدث عن روايته زمن بين الولادة والبعث .

في بداية مداخلة برهان غليون (تاملات في الواقع العربي والرواية) ، عبر عما يطرحه الموضوع من استسهامات لا نهاية لها حول معنى الواقع ومعنى الرواية معا ، وتساءل عن نوعية هذا الواقع الذي تجب « رؤيته في الرواية او رؤية الرواية فيه » ، « ان الرواية تبدو كاعادة بناء لتاريخية الواقع ، تحس في ذاتها حجة هذا الواقع الى مراجعة تاريخية ، الى مرآة ، ويمكن لهذه المرآة ان تكون مستقيمة ترد الصورة كما هي لواقع ببخل ذاته في حجة مسعومة وتماشكه ، او مقعرة تعيد تركيب هذا الواقع في اتجاه او آخر ، هذا لا يعني ان الفرد هو موضوع الرواية ، ان موضوعها هو المجتمع ذاته ، ففي المجتمع يتحول الفرد الى شخص ، ان الى كون يترجم في صيرورته الكون الاجتماعي : القيم الثابتة والتاريخ المتغير معا ،

(المكان في الرواية العربية) ، هو عنوان مداخلة غالب حلسا ، حيث حدد ان ما يعنيه بالمكان هو المكان البسيط ، ذو الابعاد الثلاثة ، وهو يضطر لاسباب منهجية ان يميزه عن الزمان والحركة لاسباب منهجية ، رغم استحالة عزله عنهما . وقد تحدث عن المكان في الرواية من خلال بعض النماذج والامثلة ، وعلاقة المكان بالذاكرة ، ثم انتقل الى مفهومه للمكان في روايته : الضحك ، الخماسين ، والى ما يسميه بالمكان المجازي في الرواية العربية ، وهو مكان سلبي ، يقع خارج نطاق التجربة الفنية ، لا يملك استقلالته .

تحدث محمد عز الدين الثاني في مداخلته (علائق البحث النظري والكتابي في الرواية المغربية) عن مجموعة من القضايا الاشكالية التي تطرحها الرواية المغربية ، من بينها استحالة الحديث عن تجارب تلقى في رؤية مركزية تتعدد داخل قانون التوحد المعرفي ، وي طرح كمثال لذلك اختلاف مفهوم السرد الروائي من رواية لخرى ، ثم يطرح تجاهل الرواية المغربية لتبني النماذج الاجتماعية القاعدية ، وارتباطها بالشخص البورجوازية ، سواء في واقعها او رؤيتها للعالم ، ويناقش مفهوم الواقع ، كما تطرحه الرواية المغربية ، ليخلص الى انها قد عبرت لحد الآن عن حاجس الكتابة ، ولم تنخرط في الوعي بالكتابة ، اي البحث الذي يصوغ علايقه النظرية والكتابية من القناعات الموحدة ، ايديولوجيا ، وفنيا .

قدم مبارك زبيح مداخلته حول (الواقع والواقعية الروائية) ، وهو يرى ان الصدمة قد ولدت هذا الوعي الحاد عنده كاتجاه ، وهي ليست صدمة هزيمة اتية عسكرية او حضارية ، بل صدمة الوعي بالطموح ومقتضيات التطور والتقدم المادية والمعنوية في تناقضها مع قيود التجرد والتبعية وعوامل الاعاقة والتطور . وعن الواقع وظاهرة التجاوز ، يرى مبارك زبيح ، ان اهم مراحل الوعي وبأسطه ايضا هي تلك المرحلة التي يصل فيها الانسان الى مرحلة التمييز بين ذاته من جهة وموضوعات العالم الخارجي من جهة ثانية . ثم يتحدث عن القدرات الابتكارية والواقع الروائي ، والكتابة الموقف .

اما الطاهر بنجلون (دفاعا عن الذاتية المتمردة) ، فقد انطلق من تحديد الجواب عن السؤال الذي يطرح الطرف الآخر في الكتابة ، فناقش مفهوم الكتابة للشعب ، من خلال معطيات الدول المختلفة ، مبدئا بالحاجة الى ان الذاتية ، تبقى دائما مسألة اساسية في العالم العربي ، كمسرح تاريخي للتمييز .

وقد اشرنا الى ان جميع هذه المداخلات ، قد اعطيتها مناقشات حادة ومستفيضة ، كانت مطبوعة بكثير من الجدية في الغالب ، كما ان جلسات الملتقى ، دامت في بعضها الى ما بعد منتصف الليل ، وقد اعتبرت الملتقى لقاءات بين الروائيين والجمهور ، في بعض فروع اتحاد الكتاب .

ع . ته

● من أجل فكرة مغامرة المنفى / خوليو كورتازار

لأنني لا أتوثر على أية كفاءة تحليلية ، فساقتصر هنا على رؤية جد شخصية للمشاكل التي يطرحها المنفى وأدب المنفى .

ان المنفى - كواقع حقيقي وموضوع أدبي - يهيمن حالياً على الساحة الأدبية الأمريكية - اللاتينية . وإذا كان منغيو نيكاراغوا قد اخفوا طريق العودة إلى بلادهم في اللحظة التي اكتب فيها هذه السطور ، فان منفيي الأرجنتين والشيلي والأوروغواي - دون الحديث عن غيرهم - يطمون أن عودتهم بعيدة عن أن تكون فورية . فالانظمة الديكتاتورية في بلدانهم ما زالت صلبة ، مدعمة على امتداد السنوات ، من طرف تواطؤات ومصالح من كل شكل ونوع ، وكذا عن طريق الأعمال الدولية ، وطريق ذلك الجزء من شعوبها أنفسهم الذي يجهل الواقع العميق لبلادهم ، أو أسوأ من ذلك ، يتقبله خوفاً أو لشراء منته . وحين وصل منغيو الشيلي الإوائل إلى باريس ، راهن الكثيرون منهم على تغيير قريب المعنى ، وكان التضامن الدولي مع شعب الشيلي مهما وأتاح بعضاً من تفاؤل لم تدعمه الوقائع التي جاءت فيما بعد . إلا أن منفيي الأوروغواي والأرجنتين كانوا دائماً أقل ثقة في عودة مقبلة ، لذلك ينبغي ملاحظة أن فترات المنفى في السنوات العشر الأخيرة قد امتدت إلى أجل غير مسمى .

وأنا الآن واحد من هذه ، الدياسورا ، التي لا يمكن احصاء أعضائها الفرق هو أن منفيي لم يصبح على هذا الشكل إلا منذ بضع سنوات : حين غادرت الأرجنتين سنة 1961 ، كان ذلك ببعض إرادتي ، ودون ضغط سياسي أو إيديولوجي . كذلك كان بمقتوري ، ولأزيد من عشرين سنة ، أن أزور بلخي باستمرار ، ولم أجدي مضطراً للنظر إلى نفسي كمنفي إلا منذ سنة 1974 .

غير أن ثمة ما هو أكثر وأسوأ من كل ذلك : فللمنفي الجسدي أصيف ، ومنذ سنتين ، منفي ثقافي أقسى من الأول بما لا يقاس بالنسبة لكاتب يعمل في علاقة حميمة مع وسطه الوطني واللساني . وفملاً ، فقد منحت الطغمة العسكرية بالأرجنتين نشر مجموعتي القصصية الأخيرة ، التي لم تبد استعدادها للترخيص لها بالنشر إلا إذا تنازلت وقبلت حذف قصتين اعتبرتهما خطيرتين عليها . أو على نظام القمع والاستلاب الذي تغلله . أحد هذين النصين يشير بطريقة غير مباشرة إلى الاختفاء الجسدي للأشخاص فوق التراب الأرجنتيني ، والآخر يدور حول تحطيم المجموعة المسيحية للشاعر النيكاراغوي أرفيسو كاردينال فوق جزيرة ، سوليشتينامي .

فيماكانى اليوم إذن الاحساس بالمنفى من الداخل ، أي على نقيض ذلك ، من الخارج . حين أتيت لي في الماضي أن أشارك في الدفاع عن ضحايا إحدى ديكتاتوريات قارتنا ، لم يخطر ببالي قط وضع نفسي في نفس المستوى الذي يوجدون فيه ، ما دمت لم أعتبر قط بحري عن الوطن نفياً ، بل ولا حتى نفياً ذاتياً . فمفهوم المنفى بالنسبة لي يتضمن الارغام ، والعنف في كثير من الأحيان ، فالمنفى كان دائماً ، وعلى وجه التقريب ، شخصاً مطروداً ، ولم تكن هذه حالتي . وهنا أود توضيح أنني لم أكن عرضة لأي إجراء رسمي بهذا المعنى ، ومن المحتمل جداً ، إذا رغبنا في السفر إلى الأرجنتين ، أنه سيكون بإمكاننا الدخول إليها بدون صعوبات ، إلا أن الشيء الذي سوف لن نستطيع قط ودون شك ، هو الخروج منها . وستنفي الطغمة العسكرية بطبيعة الحال ، كل مسؤولية لها فيما قد يحدث لي ، ونحن نحرف جيداً بأن الناس يخفون دون أن يعرف عنهم رسمياً أي شيء .

وبما أنني كاتب ، فمن منفي المثقفين أتحدث هنا . ليس قصتي إجراء تشخيص للوضع ، بقدر ما هو الشروع في تشخيص ذاتي . ليس هدفي التحسر على واقع هذا المنفى الذي ليس هناك ادعى للحسرة منه ، بل البحث عن جواب إيجابي للإيالة الثقافية الجماعية التي تتفاقم يوماً عن يوم في بلداننا الخاضعة لتسلط حكام من نوع فيديلا ، بينوتشي ، سترمينير وغيرهم . حتى وإن كان من المحتمل أن أبوء طويالياً فساقول ما يلي : أنني مقتنع بأننا نحن الكتاب المنفيين نمتلك وسائل تتجاوز العزق والاستئصال الذي تفرضه علينا هذه الانظمة ، وبإمكاننا الرد بطريقةنا على الضربات التي يوجهها لنا كل منفي جديد ، إلا أنه ينبغي ، لأجل ذلك ، تجاوز بعض المفاهيم ذات الاصل الرومانسي والانسانوي ، أي المظبوط تاريخياً ، ومواجهة وضع المنفى

بمسارات تتجولز جانبيه السطحي ، القشري والرحيب احيانا ، والنمذج والمعم في اغلب الاحوال .

بديهي ان كل نفي يثير صدمة . فالكاتب المنفي هو ، بالمقام الاول ، اهواء او رجل منفي ، كائن يعرف انه مسلوب من كل ما كان يملك ، ومفصول في الغالب عن عائلته ، او ، في احسن الاحوال ، مجتث عن طريقة عيش معينة ، عن عطر هوا ، وعن لون سماء ، عن منازل وازقة مألوفة ، عن خزانة وكتب ، عن مقاهي بها الاصحاء ، والكتب ، عن الموسيقى وعن مسح وسط المدينة . ان المنفي أعصاب مقطوعة ، وجذور محرومة من الهواء ، والتراب الطبيعيين بالنسبة لها : انه مثل النهاية المفاجئة لحب ما ، مثل موت لا يمكن تصور رعبه حيث اننا نستمر في عيشه واعين به .

هذه الصدمة تجعل عددا معينا من الكتاب يفرسون في نوع من ظل العقل والابداع يحد ويفتر ، بل ويعتمد احيانا عليهم . والملاحظة ساذجة الى حد العجز : فالحالة موجودة لدى الكتاب الشبان اكثر منها لدى المتعربين ، ومن هنا تصل الفيكثتوريات ، انجع وصول ، الى غايتها المتمثلة في همم الفكر والابداع الحزين والمناضلين . هكذا رايت اختفاء العديد من النجوم الفنية في سموات اجنبية ، وانزما يمكن تسميته بالانفي الداخلي لانح من سابقه : اذ يسحق القمع والرقابة والخوف في بلداننا ، ويدون رجمة ، الكثير من المواهب الفنية التي كانت اعمالها الاولى واعدة . ففي الفترة المتراوحة بين 1955 و 1970 ، توصلت بكمية من كتب ومخطوطات كتاب ارجنطينيين جدد مالتني املا . الا انني الآن لم اعد اعرف اي شيء عنهم ، وخاصة منهم اولئك الذين يعيشون بالارجنتين . الامر الذي لا يعود قط الى السيروورة المحقومة الاصطفا ، والتصفية بين مختلف الاجيال .

ملاحظة ثانية حزينة في سخريتها : الكتاب المنفيون - شبانا كانوا ام متعربين - هم ، على العموم ، اخصب من اولئك الذين يعانون من ضغط الظروف داخل بلدهم . اقلية ضئيلة من المنفيين تسقط في الصمت ، احيانا لضرورة إعادة التكيف مع شروط حياة وفعاليات مختلفة تحولهم عن الادب كانشغال اساسي . اما رعدو اعمال الآخرين ، الذين يستمررون في الكتابة ، فمنعكفة : بعضهم بنهج طريقة نكاد تكون بروسية ، يتخذ (المنفي) نقطة انطلاق لبحث حقيقي عن الوطن الضائع ، والبعض الآخر يكرس اعماله لاعادة اكتشاف الوطن ، ويصنع مجهود الادبي في النضال السياسي ، ورغم الاختلاف الجوهري فمن الممكن ادراك تشابه بين الموقفين : اذ ينظر هؤلاء واولئك الى المنفي بوصفه لا قيمة ، خرقا ، وبترا من الائق القيام تجاهه برد فعل . ولم تنح لي الى اليوم قراءة الكثير من القصص الامريكية - اللاتينية تخضع فيها وضعية المنفي المتميزة لنقد داخلي يلقيها من حيث هي قيمة سلبية وينقلها الى ميدان ايجابي . فالمثقفون الذين كان من اللازم ان يمثل الدأمل والتحليل بالنسبة لهم عملية من نوع خاص ، لا يبدو قط منهم ميل الى تطبيقها على وضعيتهم كمنفيين . من الصعب تبرير هذا الموقف - الذي يفهمه آخرون بما فيه الكفاية - اي اولئك الذين يملكون امكانيات تجاوز هذه المرحلة الاولى الاليمية والسلبية ، ووضع انفسهم تحت شارة اخرى هي غير تلك التي يفرضها عليهم العدو .

وان تجاوز هذه المرحلة السلبية ليس مجرد امكانية ، بالنسبة للمثقفين ، وحسب ، وانما هو واجب . فقبول قاعدة اللعب المعروضة من طرف الخصم معناه التنازل له عن انتصار مزوج : التخلص من الحضور الجسدي للمعارضين ، وابادتهم على الصعيد الفكري في عملهم كفنانين ، وعلماء ، وككتاب .

لكن : اذا قرر المنفيون بدورهم اعتبار مفاهيم ايجابية ؟ مع كامل علمي بانني على اصة انحياز خطير نحو التناقض - اعتقد بان اختيارا من هذا النوع يطابق وعيا بالواقع مقبولا تماما . لهذا اوجه هذا النداء للقيام بتباعد عاجل ، يستند ، من بين ما يستند عليه ، الى روح النكته ، هذه النكته التي اثاحت ، على مر التاريخ ، نقل افكار وممارسة كانا سيبيجوان ، بدونها ، جنونا او هذيانا .

وهنا اعود مرة اخرى الى تجربتي الشخصية : فلم يكن منفاي الثقافي الحديث المهد - والذي قطع الصلات تماما بيني وبين مواطني بلدي - قراء وناقدين - بالنسبة لي صدمة سلبية ، اذا كان اولئك الذين اغلقوا في وجهي ابواب وطني يمتدنون انهم قد اكملوا نفيي ، فانهم مخطون على طول الخط . اذ انهم اعطوني ، في الواقع منحة لوقت غير محدود ، انقرغ فيها لعلي اكثر من اي وقت مضى ، ذلك ان رد فعلي تجاه هذه الفاشية الثقافية كان وسيظل هو مضاعفة جهودي

الى جانب كل اولئك الذين يناضلون من اجل تحرير بلجي . منفيون ، نعم . نقطة . كتاب منفيون ، بالتأكيد ، لكن بالتشديد على كلمة « كتاب » .

ان دكتاتوريات أمريكا اللاتينية لا تملك كتابا ، بل مجرد نساخ وحسب : فلا يتجول نحن الى نساخ للمرأة ، للحد ، للسودوية . ضد الشفقة الذاتية ، من الافضل الادعاء - حتى وان بدا الامر صريحا من العته - بان المنفى الحقيقي هو الانظمة الفاشية لقارتنا ، لانها منفية عن الواقع الحقيقي لبلدها ، عن العدالة الاجتماعية ، وعن الفرح والسلام .

وفيما يتعلق بالمنة ، فانه يمثل - مثله في ذلك مثل النكتة - طريقة لتجسير النماذج المتحجرة وفتح طريق ايجابي . يتخطر علينا ايجابه اذا ما واصلنا خضوعنا لتواعد لعبة المحو الجائدة والحصيفة . ان « منفيون » حاملت قد انتهى بالاتصار على النظام الاستبدادي التي كان يخفق الدانمارك : فلنتفكر هذا الواقع .

ان هذا النوع من الهجوم الثقافي يتطلب خيالا ، واختراعا ، ونكتة بل وحتى تفاخرا بالجنون الا انه ناجح بصورة مزدوجة : فاداء كان عمل المنفيين الثقافي يمشي لنفسه طريقا في بلداننا (وهو امر ممكن دوما ، حتى وان لم يمس سوى اقلية من خلال شكايات خاصة) ، فان له تأثيرا كذلك في البلدان المضيفة ، ويساهم في تطوير التضامن مع ضحايا في هذه البلدان .

الا انه ينبغي علينا - لاجل تحقيق ذلك - قطع الصلات مع القائمة المألوفة لمصطلحات المنفى والشروع في عودة الى فواتنا انفسها ، حيث يرى كل واحد منا الى نفسه من جديد ، وحيث يرى نفسه جديدا ، فالوعي بالواقع الذي تحدثت عنه ان يكون ممكنا الا بعد انجاز نقد ذاتي يفرغ عنا ، وبالمرء ، الحجب التي تعميضا .

سيسلم كل كاتب شريف بان الاستئصال يؤدي الى اعادة النظر هذه في الذات . وبسبب اضطراب وعنف هذه الاعادة فان لها نفس تأثيرات « السفر الى اوروبا » الشهير الذي قام به اجداننا وآبائنا . اكيد ان الامر كان ينطبق باختيار طوعي وممتع - كان هو سراب اوروبا كخافز للقوى والمواهب التي لا تزال جنينية . وكان السفر الذي يقود شيلا او ارجنتينا الى باريس او روما او لندن سفرا تدريجيا ، حيث بدا يتم الرفع الى مرتبة فارس ، والاعتقار من انشاء « غزال » المقصى للمعرفة الغربية . من حسن الحظ اننا بذانا نفلت أكثر فاكث من موقف المستعمرين (يفتح الميم) عقليا الذي كان ممكنا تدريجه في ازمة اخرى ، الا ان كلية الحضور الثقافية التي تهبط وسائل الاعلام او تبض وسائل الاعلام السميكة تجعل الامر مظلوما تاريخيا ، ومع ذلك ، فما زال هناك شبه بين السفر الثقافي الممتع في القديم ، وبين الطرد العنيف للمنفي : وهو بالضبط هذه الامكانية لاعادة النظر في انفسنا ، بوصفنا كتابا مقتلين من وسطنا .

لم يعد الامر متعلقا بالتعلم من اوروبا ، بل باعتكافنا على انفسنا كافراد ملتصين الى شعب أمريكا اللاتينية والبحث عن السبب في خسارتنا لمماركتنا ، لماذا نحن منفيون ، لماذا نعيش عيشا سيئا في بلداننا ، لماذا لا نعرف ، لا حكم انفسنا ولا الاطاعة بالحكومات الفاسدة ، لماذا هذا الميل لدينا الى تضخيم كفائتنا مغطين بذلك على نواحي ضعفنا وعجزنا . وان اول واجب على المثقف المنفي ينبغي ان يكون التعرف امام المرأة الفاسية التي هي الوحدة بفندق في الغربية ، ومحاولة النظر الى نفسه كما هو ، دون الاعتذار السهل بالمحطة او بالنقص في تعابير المقارنة .

كثيرون اولئك الذين قاموا بهذه العملية خلال السنوات الاخيرة ، واعمالهم تعكس هذا التصو الجديد . بعضهم توقف عن الكتابة للدخول في الفعل ، البعض الآخر شرع يكتب انطلاقا من مناظير أكثر تفتحا ، انطلاقا من زوايا جديدة للرماية وأكثر نجاعة ، وعلى العكس من ذلك ، فان اولئك الذين التزموا الصمت او تابعوا الكتابة بنفس طريقتهم السابقة ، قد اصبحوا عجماء لكثرة ما احترموا سلبية المنفى .

وطبعا فان الكتاب - وهذه مسألة لا تزداد الا تعرقا عليها - لا يملكون الا تأثيرا ضعيفا على آلة الاستبوابية والارهاب الفاشي السائد عندها . غير انه اذا كان الصحافيون الثرثاء يطلعون الجمهور الدولي ، تدريجيا ، على الوضعية (وهو امر نلاحظه في فرنسا) ، فاننا علينا نحن ، كتاب أمريكا اللاتينية للمنفيين ، جعل هذا الاعلام محسوسا . وهكذا يتلك الصحافة اللطيفة التي يختمها الخيال المركب (بكسر وتشديد الكاف) والزاهر ، عبر الرواية أو القصيدة أو القصة القصيرة التي تجسد ما لا تستطيع التليكيكسات ولا تحاليل المتخصصين تجسيده قط . من اجل

هذا تهاب ديكتاتوريات بلداننا الكتب المولودة في المنفى ، وتمنوها وتحرقها ، سواء اكانت تلك الكتب « خارجية » ام داخلية ، الا ان جدا الامر ، مثله في ذلك مثل المنفى يتوقف علينا نحن منحه قيمته . وان الكتاب الذي منعه أو أحرقوه لنا لم يكن سوى ما قيل - الاخير فلنكتب آخر افضل منه

خوليو كورتازار

✽ من : الماغزين لينيرير ، المجلد 151 - 152 (الخامس باب أمريكا اللاتينية)

✽ نقل النص الى العربية تبال المصطفى

● الكتب متفقا / جبران شيبودو

الادب شيء ، والكتاب شيء آخر ، فليس الكتاب هم الذين يصنعون الادب ، وانما التاريخ هو الذي يقوم بهذا ، وذلك بحيث يصير الادب هو الذي يصنع الكتاب ، فانا عندنا شرح في الكتابة لا املك كبير اختيار اذ يجب ان اطلق مما هو موجود ، من طرق الكتابة ووسائل النشر ، وان اتدبر امري بناء على هذا ، وفي الفترة الحالية في الغرب نجد ان الكتاب الذين يسمون بالباحثين هم اولئك الذين يبدعون عملا اصيلا ، ليس بمعنى انه قد لا يشبه أي عمل آخر ، ولكن بمعنى ان الكتاب يبني مجموعة من القوانين او القواعد التي لا قيمة لترابطها واحكامها وحققتها المصبوغة الا بواسطة او داخل ذلك العمل .

هذا اللون من الادب ، الذي قد يكون له مكان فيه ، هو الذي يهمني اكثر من غيره .

ولكنني اقتصر عليه اذ يبدو لي انه سيكون على ان ابحث عند دوما Dumas واغاثا كريستي (A. Christie) (G. de Villier) (Nerval)

او غيرهم . نالني اكرامه قطعا هو الادب المتوسط . اني اظن ان هذا الادب المتوسط ليس له من هدف غير تخليد السطحية عند جمهور ضيق ، مهما كان عدده كبيرا ، لكن البسطحية التي قد تكون محتلة لو ظلت اخلاقية والتي تجب محاربتها لانها فضيحة سياسية . انها تتنسخ التشنجات الرجعية بنسخها بلا نهاية ، لكن الادب « الحديث » في حد ذاته لا يقدر على فعل شيء ضدها . ذلك لانها تتغنى من اساطير لعنة : هولدرلين ، نرغال ، لوتريامون ، رامبو ، أرتو ، بيرور . كما تلتهم السير الذاتية الاسطورية لكل من بروسست Proust او كانكا Kafka او جويس Joyce ، معنى ذلك انها ليست معزولة وليست مقصورة على أولئك الذين يعيشون منها ، انها في الواقع في كل مكان ، في الادب وفي السياسة . لهذا نشطت اخيرا بعض وجوه الطليعة ، في تسخين حساء « الفلسفة الجدد » القديم ، ان هذه للطرفة المبهمة الكأبة لغنية بالعبير العظيمة ، مسكين سلين Celine ، ان صفنار الثوانين وصفنار الشعراء يمتصون نفس الممي الاعور الذي يمتصه الايديولوجيون المنتصرون على الطوفان . وانه لمن الممكن ان يستن طجين البحث هذا ، او على الاصح ، ان يصاد طيخه من جديد ولعدة طويلة ، فهو يقوم على هذه الحقيقة : عندما يتم تغيير المسكر من طرف المثقفين التقليديين فان معركة في صراع الطبقات تكون قد اكتسبت .

هؤلاء المثقفون « التقليديون » - الذين يشتركون في كونهم لا يدينون مباشرة بمهتهم وما لهم للى التخيرات التي تحدث في انماط علاقات الانتاج وانما الى حاجات ورغبات متجاوزة للتاريخ قليلا - ليس لهم كبير فضل شخصي في ان ينتقلوا هكذا من القديم الى الجديد كلما كان الجديد مكتفيا بتأسيس جديد للدولة .

غير ان الازمة آتية اليوم من كون العمال الذين يزداد عددهم اكثر فاكثرا يحصلون ، وبشكل واضح تقريبا ، تلك الفكرة الصحيحة القائلة بانه يجب القضاء على الدولة ، فكيف يظل ممكنا في هذه الظروف ان يكون المرء مفكرا تقليديا ؟ وكيف يمكن الا يكون كذلك ؟

هذه المسألة التي ليست واحدة بالنسبة لنا وبالنسبة لزملائنا في السحول الاشتراكية تقسمهم مع ذلك في كونها هنا وهناك وفي كل مكان تقريبا مسألة ضخمة جدا .

فالخيميون ، والمحامون ، وموتقو العقود ، والقادة السياسيون ، والمناضلون ، والاطر الفعابية ، والفلاسفة ، والطماة ، والمفكرون ، والصنفيون ، والاطباء ، والفنانون ، والكتاب ،

والممثلون ، كل هذه المهن ، سواء كانت حرة أو لا ، وسواء اعترف بها أو لا ، تخلق مشكلة .

إنها تخلق مشكلة لأننا لا نرى كيف يمكن أن نستغني عنها ، ونحن لا نستطيع أن نستغني عنها لأننا نتفقد دائما من الولادة إلى الموت ، من هذه الناحية فإن مهنة الكاتب هي التي يمسها أقل تهديد . فالكاتب - ذلك الذي تتلخص مهنته في كتابة كل ما يمر بذهنه - سيكون أول وآخر المفكرين التقليديين . وهذا الأمر يظل صحيحا طالما كنا نعيش في اللغة من المهد إلى اللحد ، وبعد هذا ، في نفس العالم ، مستعدين ليستشهد بنا الأحياء الذين سيأتون بعدنا . فليس صدفة أن يكون الكاتب كاركاتورا . مثلا لهذا الجدل ، المؤسسه الحرة ، الموظف الذي يملك أعماله كما يملك نفسه ، ذلك الذي يجري وراء المسابقات ، وراء المنح والمعاشات ، وراء مهنة من الدرجة الثانية ، وراء أية اجرة أو تعويض عالة .

إن خاصية الكاتب إذن هي ألا يوجد في أي مكان غير اللغة ، اللغة التي هي واحدة دائما ، اللغة التي ليست واحدة أبدا ، بالنسبة للجميع ، بالنسبة لأن فرد - فإذ هموا - إذن نستبدلوا أنفسهم فيها . الأمر ليس صعبا ، يكفي أن نريدهم ، وذلك عندما يكون استرداد النفس داخلها يعني في نفس الوقت الخروج منها . إنه أمر ممكن ، بل إنه مع الزمن أمر لا محيد عنه . فسر الكاتب هو ما يعرفه الجميع : اللغات . وأن كل من يتكلم مفكر ، ونحن جميعا نتكلم ، وإذا كنا لا نقول شيئا فإن هناك آخرين ، كما نعرف جيدا ، يقومون بهذا من أجلنا ، أي يتكلمون من أجلنا . وأنه وجود للأطفال البلهاء ، إنه لا يوجد إلا الجرائم . ولا أحد مجرم أو مجنون على الأفراد صحتوا هذا .

ولكن أين نحن ؟ وإلى أي شيء سنصل من هذا ؟ ليس السؤال جوابا ؟ هل نملك أسئلة لها حلول ؟ داخل هذا التاريخ الذي ليس مخاطرا أبدا في تقدماته الإمكانية ولا في تخلفاته اللامتناهية ، داخل هذا التاريخ ، ليس من باب الصدفة مطلقا أن يكتب . فإنا لا نكتب لكي لا نقول أي شيء ، إنني أكتب لاستمر . هل الاستمرار معنى ؟ أجل ، إنه لا معنى إلا للاستمرار . إذن فلنستمر .

أبله المائلة لم يكن على خطأ ، لقد كان على صواب حين قرر أن يصمت ، ولكن هل قرا صارثر فلوبيتر ؟

الكاتب ليس هو الفيلسوف . الكاتب ليست لديه حقيقة عامة . إنه دائما على خطأ حين يكون على صواب (هكذا أنهمه ...) فهو في كل كلمة ، في كل حرف ، بين السطور ، في كل هذا لا يخطئ ، وبشكل يجعله ، ولكنه لا يخدع أي شخص يقرأه .

إن الكلمة هي عكازة تاريخ الرجال والنساء على حد سواء ، وما عداها سرير . فإنا في كل كلمة ، في كل حرف ، بين الحروف والكلمات ، في كل جملة ، في كل هذا ، تلك ، كما أنام ، هي سريري ، أي أنا أمرؤ اتحمل عواقب أعمالي . إنني لا أحب الأدب ، الحديث ، ولكنني منه . ولا أحب الإخوين غونكور ما عدا بعض الاستثناءات . أحب دائما الروايات التي تصلح للنوم في الخارج ، الروايات البوليسية (الخ ...) والتي تسمى كذلك من باب قلب المعنى . أحب كل الكتب التي تصلح للنوم في الخارج ، في القطارات ، في أي مكان .

هذا الجزء الصغير من الأدب الحديث الذي أوجد داخله ، إذا كنت في مكان ما ، لا أهمية له . إنه لا شيء . وإذا كان شيئا فهو ثقب ، ذلك الثقب الصغير الذي يصلح للخروج منه ، من كل اللحظات المبالغ فيها . كيف ؟ هكذا : لست على ثقة من نفسي ، وما هي الفرصة ، ما دمت لا أألم من ذلك ، بل على العكس أخرج .

ما هو الأدب ؟ بعبارة أخرى : ما السبيل إلى الخروج من العالم القديم بواسطة وسائل الأدب ؟ ليس السؤال خاليا من المعنى . فإذا كان صحيحا أن الأدب لا يعيش إلا من ذاكرة الآخرين فإنه سيكون آخر البقايا ، جمجمة كل أنواع ما قبل تاريخنا .

إن الطريقة الأكثر حداثة في كتابة الأدب (الرواية ، الشعر ، أي شيء في الكتب ، نسي الصحافة أي الوسائل السمعية البصرية ، في الاستجوابات وفي المراسلات) هذه الطريقة إذا ما أخذت كما هي تكون الطريقة التي يجب عليك أنت بصفة خاصة أن تتصرف بهفتضاها وحك ، دائما وحك . وهي تكني لتجلك تشمئز من كل التجمعات الحرفية ، من كل البلاغات العذرية ، من كل الشرَكَات ، كبيرة كانت أو صغيرة ، تجارية كانت أو إيديولوجية ، هذه الطريقة لا

تسمح لك بالبحث عن أي امتياز .

لم يعد من الممكن لنا ان نتعلم الكتابة والقراءة في التمتع . لم يبق لنا الا البحث عنها تحت . فإلا أداة التربية والثقافية الضخمة التي اكتسبت بفضل القوى المنتجة وصراع الطبقات لن يكون لها من وجود فعلي الا اذا استعملت عن قرب من طرفنا جميعا . ذلك . من غير أن ننسى السجون والفكنات ، والمعامل والمستشفيات ، العقلية منها خاصة ، من غير أن ننسى أي شيء .

لا بد من كلمة أخرى لنقول إنه لا يوجد ما هو أجمل من الرسم والنحت المعاصرين وإنه لا بد من إعادة النظر في تسرب اقنعة السود ورسوم الاطفال (الخ ...) إلى الفن الغربي . يجب ان نعرف كذلك ان كتابنا الكبار - الذين ليسوا جددا تماما ، ولكنهم اكثر عددا بشكلم لم يتوفر في أية فترة سابقة - لم يموتوا من أجل لا شيء .

ما زال علي ان اقول كل شيء ، ولكن كيف ؟

ان حقوق المؤلفين، مسرح متطرف لحقوق الفرد . ان الادب ما دام انقصارا لايديولوجيا البورجوازية (تحققتا كاملا للفردانية) فهو منفذ لوصيتها ، منفذ محدد لذلك الغرض بالقيض ، ان الادب قد يكون خلال الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية نظير الدين (ماركس : المسألة اليهودية) خلال الانتقال من النظام القديم إلى النظام البورجوازي . غير ان هذا امر لا يمكن تصويره الا اذا قامت الاحزاب الجماهيرية الكبرى بالاستحواذ على الشعارات الديمقراطية التي نخلت عنها البورجوازية ، الخ ...

اني مستعد للإجابة على كل الاسئلة لولا وجود الشرطة . اني مستعد لان اصير شرطيا لو لم اكن الآن واحدا منهم (شرطيا) ، لو كنت انا هو ذلك الذي يوجد في الواجهة وغيره في نفس الوقت .

بالطبع ، لمزيد من الوضوح ، احيلكم على غرامشي الذي لا اشكل هنا الا مترجما له بصفة مؤقتة ، مترجما مستعجلا جدا وغير مؤهل .

تعريب : الميوني شغوم

● بيان / تصور حول ظاهرة التسييع الثقافي

يعرف اسلوب الغزو الاستعماري اليوم تطورا رهيبا تبعا لتطور الفكرة والمؤسسات الاستعمارية - واتساع مجالات تغطيتها . والظاهرة التي شهدتها مراكش من 22 إلى 29 نونبر 79 ذات دلالة خطيرة في تأكيد الاسلوب الجديد وتحديد طبيعته .

ففي الفترة بين التاريخين المذكورين اعاد - نظم فامي البحر المتوسط اسبوعا ثقافيا تحت شعار : الفنون المغربية المعاصرة ، شمل بالإضافة إلى الانشطة داخل النادي المتواجد في ساحة جامع الفناء - قلب مدينة مراكش النابض بمختلف الممارسات الشعبية - الاقتصادية - الاجتماعية - الفنية ... منحيا المشاعر الوطنية والروحية ومنقصبا شهادة غزو مركز حتى لخص الخصوصيات - أنشطة خارجية في مواقع عمومية عامة على خريطة المدينة . وبذلك تدخل تجربة النادي مرحلة جديدة - مرحلة الانفتاح على الخارج ، في موقع خاص ولاهداف خاصة .

ان تواجد مؤسسات كناني البحر المتوسط بالقرب من الأماكن المقدسة التي يمارس داخلها المسلمون شعائرهم الدينية والروحية ، جامع الكتبيين ، وما يدور داخل نسامي البحر الابيض من خلاعة واستهتار وما يمارس من طقوس لتستهف قيمة وطنياتنا الوطنية التحررية المستقبلية . وفي هذا الصدد نتساءل عن مصير ما كان قد اثاره المجلس البلدي وبعض الصحف الوطنية في شأن تواجد النادي ومشروعياته .

هذه العوامل تفرض علينا اكثر من أي وقت مضى طرح ظاهرة النادي في حد ذاته وطرح الظاهرة الجديدة التي عاشتها مراكش مؤخرا والتي تمثل تحديا (من داخل النادي إلى خارجه) حيث نرى ان هذا المخطط الجهني يندرج ضمن مسلسل - تسييع الثقافة الذي له الشراكات المتعددة الجنسية . ويتجلى ذلك في الحدث الذي بدأت تشهده بلادنا منذ سنوات قليلة

(اصيلا - كنموذج - مشروع الجامعة الصيفية بالصويرة ...) والذي يبرز في الحملات بتونس سابقا مما يبين ان الظاهرة ليست عرضية او بسيطة سلمية - بل هي نتيجة خطة منظومة تدخل في نطاق علاقة البلدان الاستعمارية ببلدان ما يسمى بالعالم الثالث . فنظرا لازمة الهيكلية المرتبطة بطبيعة النظام الرأسمالي - يحاول الاستثمار الجديد التخفيف من هذه الازمة على مستوى البلدان المتقدمة والمتخلفة عن طريق للسياسة نحو الطبيعة والمجتمعات الطبيعية بعيدا عن المجتمع الرأسمالي ومن أجل :

- (1) - تصدير التلوث
- (2) - تكريس الشعور بالامتياز والتفوق (تكريس المركزية الغربية)
- (3) - ترويج الارباح للشركات المرتبطة بالقطاع السياحي - وكالات الاسفار - الفنادق ...
- (4) - نشر ثقافتها وحضارتها على مجموع الشعوب المستعمرة بتدجين ودمج واستغلال مميزات الثقافة والحضارية .

وتجدر الإشارة الى انه بعد استحصال أزمة الثقافة الاستعمارية أصبحت اصابع الاتهام توجه اكثر فأكثر الى الجوانب المضيفة منها (العلم - العقل - التقنية) ويقع التركيز والاهتمام المتزايد بخصوصيات ومميزات ثقافة بلدان الشرق الروحية والجمالية وفي الجوانب السلبية منها خاصة (السحر - للشعوذة ...) باعتباره الخلاص الممكن للإنسانية من انواع مفرها المادية (الشرق) والروحية (الغرب) .

لقد أصبحت ثقافة الغرب تعرف جملة تبديلات منها :

(1) ارتداد الغرب الرأسمالي عن الفكر العلمي الموروث الحضاري عن الرأسمالية في مرحلة نهوضها ونموها . انها اليوم أصبحت تتناقض أكثر فأكثر ومصالحتها مع التقدم العلمي التقني ومع العقلانية . ومن ثم فهي تغني كل مظهر خرافي - سحري تجده في بلادها وخارجها في البلدان المتخلفة هي اكبر خزان له) او تختزعه بوسائل العلم نفسها ايضا .

(2) الانقاع الروحي الذي اوصلت الرأسمالية الانسان في بلادها حيث أصبحت التقنية من جهة والربحية للاستهلاك من جهة - تطلعن الانسان من ميلاده حتى وفاته . فتختلف عن تلك حركات ردود فعل اعتراضية من الشبهة خاصة (الهيبية مثلا) محاولة ان تستجيب (لكن سلبي) في حياتها الروحية عن طريق الرجوع لمعنى الشرق الروحي .

(3) الوعي المتعاظم في البلدان النامية (وبخاصة دور المثقفين) هذا الوعي الذي يترجم يوما عن يوم الى عمل سياسي - شعبي يهدف مصالح الاستعمار .

(4) ممارسة التخدير الايديولوجي الثقافي وتشويه صيغة وشكل مساعدة بعضهم لبلدان العالم الثالث من طريق توجيههم الى العمل الثقافي بدل السياسي - وتشريف مضمون تلك الثقافة نفسها بالتركيز على جوانبها المعنوية السياحية . هذا التوجه على المستوى الثقافي الذي تطور بطور الاساليب الاستعمارية - ياتي في شكله الجديد ليتحالف مع الوجه السلبي (الرجعي الماضي) في الثقافة التي مهما تعددت تصوراتها الان بتعدد المواقف والمتطلبات والاهداف - فان بالامكان اختصار كل تلك التصورات في محورين متضادين -

أ - محور التطلع نحو المستقبل بكل ما يكابد من مآنة ويحمل من ازمات - وبكل ما يرافق من طوبحات وتطلعات ثقافات وتصدعات - انتصارات وانتكاسات - سلبيات وإيجابيات .

ب - محور الانشداد الى الماضي والحنين المستقر اليه - وبلاساس الوجه السلبي في هذا الماضي المتخالف مع التوجه الاستعماري - بكل ما يرافق هذا المحور من مواجهة لتجديد الحياة في شرايينه وما يبدية من مقاومة وردود فعل وتشبث بالواقع .

إذا كان بالامكان اختصار كل التصورات المتواجدة في الساحة الثقافية في هذين المحورين اللذين يبدوان الان واضحي البروز وبالتالي واضحي للتدخل والتضاد - وفي عمدة صراع يبرز حيفا وخفي خلفت حينئذ آخر نظرا لتناقض منطلقات واهداف المحورين - فان هذا الوضوح والتحدد على مستوى السلحة الثقافية - للناجمين عن طبيعة المواقف الاجتماعية - وما صاحب كل ذلك من وعي اخذ في للتصاعد باستمرار وشامل لنواح حيوية متحدة لم قطاع هام من الفئات الشعبية - كان علما اسلسيا وماما في الدفع بثقافة المحور الثاني الماضي الاستعماري

الى ان تصطنع مسوحا جديدة ذات طابع عصري من جهة - وإلى ان تغير من جهة أخرى لهجة التعامل مع الانسان وترافقه الثقافي في المولع الميافضة لها ، فلا تظل لهجة نبد او عدم اعتراف ورفض - ولكن لهجة يطعمها جنين الى مداخلة تلك للعالم وشوق الى عناق فضاءاتها القسي يصير الآخر على النظم بها غريبة مسحورة مغوية .

ان هذا التطور يشير الى عنصر هام وهو ان مساحة عامة ممن يستهدف ثقافتهم هذا للمنظور الاستعماري الماضي قد اكتسبت بالمران والتجربة والمعاناة والصحفات اليومية وعيا يمكنها فهم طبيعة الاساليب القمعية في تعامل وتحديد موقعها منها وعلى مختلف الاصعدة وضمنها الصعيد الثقافي (التي يهتما الان) .

ان هذا التطور على مستوى الوعي لدى فئات ممن يعانون ضنك العيش اليومي رافقه بالمقابل تطور من الجهة النقيضة في اسلوب التعامل . ان القاعدة هنا تبجو ذات صلة كبيرة بالمفهوم الاستهلاكي الصرف . فحين يستنفذ اسلوب امكانية التأثير تطرح امكانية البحث عن اسلوب مقابر ، ولقد كان اسلوب النصب القسري والاحتقار لثقافة وتاريخ الشعوب المستعمرة سائدا في مراحل تاريخية معروفة الى جانب الهيمنة السائرة على اللطاقة المادية بصفة خاصة واساسية - فحين يتم السطو على المقومات فكرية وحضارية فانه يضرب ستارا من الكتمان على ذلك - بل انه ليحتقر ويستخف بمن رفع الصوت تحت ادعاء التفوق والكفاية الحضارية والروحية . فلا يد من تغيير اسلوب التعامل من العنف والاحتصاب بالقوة والاحتقار والتكتم الى اسلوب المداراة والمداورة والمجاملة اللينة . فمن هذا المنعطف تنبع الدعوة الى الحوار الثقافي حينما بين ما يسمى بالعالم المتخلف والعالم المتقدم - واحتفاظ كل بموقعه وحينما اخرج الدعوة الى حوار الحضارات للبحث عن ذلك للنشي الضائع في الغرب المتقدم تقنيا والنظامي عاطفيا وروحيا .

وليمت الدعوة في العمق الا توجهها جديدا لتشديد القبضة على انسان العالم الثالث - وتأخذ هذه الدعوة مسارين -

أ - مسار التهام مجامل مصدره الخارج يستتر تحت غطاء اطلاقات من قبيل حوار الحضارات والثقافات وتحت ستار الدعوة الى ابداع ثقافة انسانية عالمية غامضة الملامح منطمسة للمعارضات فهي لذلك لا طبقية ، لانها ثقافة الجميع ولا سياسية ، لانها مع الجميع .

ب - مسار التهام مجامل ايضا مصدره الداخل - تجسده صيغ من قبيل تكوين ثقافة وطنية تنمحي في رحابها كل المتناقضات فهي لذلك ثقافة لا طبقية ، لانها ثقافة كل الفئات للمواجهة في الساحة الوطنية ولا سياسية ، لانها ثقافة لا تقف في جانب ضد آخر .

يتضح من كل ما سبق ان تظاهرة ناسي البحر الابيض المتوسط التي خططت لها واحتضنتها المؤسسات المحلية والاجنبية بتواطؤ مع جماعة من الارتزاقيين المحسوبين على للثقافة الوطنية - تشكل خطوة عملية جديدة - هي بالتحديد امتداد للاستراتيجية الثقافية والايديولوجية التي انتهجتها الاجهزة المتفطنة - وجسدتها عمليا في مهرجان أصيلا وغيره في اتجاه الاجهاز على الثقافة الوطنية والتراث الشعبي المغربي .

واذا كان الاطار المكاني والزمني الذي اختير لتمر فيه هذه التظاهرة وكذا نوعية البرامج التي تضمها الاسبوع كلها تؤكد على طبيعة نشاط الثاني - فان ما يزيد الامر تأكيدا هو توزيع هذا المخطط على محاور فنية ذات اهمية بالغة في علاقاتها بالجمامير الشعبية (اغنية - مسرح - سينما) مما يكشف باللموس عن النوايا العنصرية التي كانت وراء تنظيم هذه التظاهرة الفولكلورية والنتائج الخطيرة التي تقضي اليها ولا شك . ان من جملة الاسباب الرئيسية التي سهلت تمرير هذا الاسبوع - المخطط ضالة التقاليد الثقافية المتقدمة والحية بالفنية - والنكوص عن تحمل مسؤولية تجسيد شعار الثقافة الوطنية تجسيدا فطيا . فاذا كان هذا الغياب يجد مبرره الموضوعي في الجزر الثقافي الذي تعيشه الساحة الوطنية - فاننا نذكر بالمقابل دور المثقف الهروبي (حتى لا يبقى العامل الموضوعي هو الحاسم) .

انه لمن الضروري تكثيل الجهود لتحضير شروط نهوض الثقافة الوطنية المتقدمة والا مما معنى رفع شعار الثقافة الوطنية الهادفة اذا لم يكن الاسهام في معركة التقدم والالتحلم العضوي بالجمامير المغربية واستقلال وعيها وتحويل الفكر التقدمي الى قوة مادية فاعلة . لذا اصبح

لزاما على كل الجمعيات والائدية والاطارات الثقافية الوطنية المتقدمة - العمل على التصدي لمثل هذا المخطط خشية ان يتحول الى تقليد ثقافي تمارس من خلاله عملية ترويج واسعة النطاق للثقافة الاستعمارية المضللة . ولن يكون هذا العمل في مستوى متطلبات الطرف الثقافي الا بتشكيل جبهة ثقافية موحدة وملتزمة بالحدود الدنيا لشمار (ثقافة وطنية) لتحديد الهوية والتميز التي تستهدف الثقافة السائدة طمسها .

واصبح هناك اصل جديد للمجتمع . واكيد ان ما سيفضي اليه هذا الصراع هو نتيجة لوعي الناس لمصالحهم وادراكهم لافق صراعهم ذاته ، الامر الذي يتوقف على كل الطبقات الاجتماعية وعلى المثقفين .

ان التاريخ لا تصنعه ايديولوجيا ما ، وانما يصنعه الناس ، الناس الذين هم الآن على ساحة النضال ، سيصنعون تاريخهم في ايران ، ثم سيصنعونه في اماكن اخرى ، هذا هو الاساسي في الموضوع .

ونورد فيما يلي مفهومنا للثقافة الوطنية بالرغم من اقتضابه وتكثيفه ، وبالتالي فاننا نرى ان الممارسة هي التي تحدد المفهوم الوطني للثقافة الوطنية .

فالثقافة الوطنية هي ثقافة ذات خصوصية متميزة ، شاركت في بلورتها الانجازات الفكرية والفنية المشرقة والمتقدمة التي انتجها المجتمع المغربي عبر تطوره التاريخي ، اي انها تأسست على قاعدة الاستيعاب الجلي للتراث الوطني الذي كان واجهة قوية في حفظ الشخصية المغربية من الإحتواء والذوبان .

ومن هذه الزاوية تؤخذ الثقافة الوطنية كثقافة متعطلة لاحوالها التنظيمية ومتبينة للثقافة التقدمية العربية والعالمية ، اي انها ثقافة اصيلة تتحدد وتجدد في علاقاتها بالفكر التقدمي الانساني . وحين تقف الثقافة الوطنية على هذه الارضية فانها تدخل حقل الصراع كطرف مناهض للثقافة الرجعية الاستعمارية .

ومن هنا يكون لمفهوم الثقافة الوطنية حد ادنى تلزم به كل الاطراف المناهضة للثقافة ذات الانبعاد والمضامين الارتدادية ، الهدامة .

ومن هذا المنطلق يكون التزامنا بشمار الثقافة الوطنية شرطا اوليا واساسيا لاي جبهة موحدة على هذا المستوى .

ان الطرف الراحل يستوجب ، اكثر من اي وقت مضى ، تجميع كل الطاقات الحية من افراد وجمعيات وائدية قصد تحقيق مشروع جبهة ثقافية متقدمة سيكون عليها العمل على تحضير برامج ثقافية من حجم ما يتطلبه الطرف - في حجم الهجمة الثقافية الاستعمارية التي نعرض لها اليوم ، هذه البرامج التي ينبغي ان تنتقل - زموقع الدفاع وردود الفعل المباشرة الى موقع الفعل المستمر واخذ المبادرة لتأصيل وترسيخ قيم الثقافة الوطنية الى المعنى الذي تصبح فيه اللقاءات والفوات ملتزما سيكون له حتما دوره في بلورة وعي متقدم وفقا ما نطمح اليه ونسعى لتحقيقه .

عن لجنة التنسيق

- اتحاد كتاب المغرب (فرع مراكش)
- النادي السينمائي (فرع مراكش)
- جمعية الرحالة الفنية
- جمعية بنصر انزران للثقافة والفن
- جمعية نادي الهواة للفن والثقافة
- فرقة الضياء للمسرح والثقافة

● بيان من الجمعية المغربية لحقوق الإنسان

يزداد قلق الجمعية المغربية لحقوق الإنسان نتيجة للوضعية التي تمر بها الحريات العامة والشخصية ببلادنا ، خاصة خلال شهري يناير ويناير 1980 ، فهناك أحداث خطيرة شملت أفرادا ومنظمات ، وقطاعات عمالية وطلابية وفلاحية وغيرها ، من مطاردة وطرد ومضايقات واعتقالات ومحاكمات .

1 - وهكذا وفي إطار ممارسة حقوق معترف بها في ظل القوانين الجاري بها العمل بالبلاد وعلى رأسها الدستور ، وفي سياق نشاط نقابي شرعي يتعلق بممارسة حق الإضراب المشروع ، عرفت قطاعات عمالية خروقا تتعلق بحقوقها وحرياتنا ، هذا مع الإبقاء على عدة قوانين تخدم مصلحة أرباب العمل قبل كل شيء وعلى رأسها قوانين الشغل والضمان الاجتماعي .

2 - وفي نفس الفترة شهدت مناطق فلاحية أحداثا لم تقف فيها السلطة لحماية المواطنين الذين وقع التعرض على أرضهم مثل ما وقع في بني ملال (وقد عبرت الجمعية عن موافقتها لتجها هذه الأحداث في بيان أصدرته) .

3 - أما عن نشاط الطلبة في إطار منظماتهم الاتحاد الوطني لطلبة المغرب ، ودفاعا عن مطالب نفاذية وحقوقا مشروعة ، فقد وجوهوا بسلسلة من إجراءات تصفية منها :
- خرق حرمة الجامعة والمؤسسات الجامعية من طرف رجال الشرطة (كلية الحقوق بالبيضا) .

- إغلاق بعض المؤسسات الجامعية (المدرسة الحسنية للأشغال العمومية بالبيضا .
- المعهد العالي للتجارة وإدارة المقاولات) .
- احتجاز واستنطاق مسؤولين في الاتحاد الوطني لطلبة المغرب .
- إغلاق بعض الأحياء الجامعية بالرباط والبيضا .
- قرار حكومي بفرض عقوبة العرمان من المنحة لكل طالب استعمل حقه النقابي في الإضراب .

4 - تدهور وضعية المعتقلين السياسيين والنقابيين بالسجون ، وخرق حتى القانون الجاري به العمل بالنسبة اليهم .

وهكذا ، ففي السجن المدني بمكناس ، ورغم مرور ما يقرب من ثلاث سنوات ، ما يزال معتقلون رهن الاعتقال الاحتياطي في ظروف لا إنسانية ، ودون أن يستجاب لمطلبهم القانوني المتعلق إما بمحاكمتهم أو إطلاق سراحهم .

تدهور الحالة الصحية لبعض المعتقلين سياسيين ونقابيين ، واصابتهم بأمراض خطيرة، دون أن يجدوا حقهم في العلاج :

- حالة السيد امهروق مزيان الذي فقد بصر عينه اليسرى .
- حالة السيد المياني الزاوي المصاب بمرض عقلي منذ سنة 1974 .
- حالة السيد الغياري احمد الذي يعاني من مرض مستعجل في الامعاء والبواسير .
- حالة السيد اطللس محمد المصاب في الكليتين وشلل جزئي .
- حالة السيد علي اوزايد المصاب في الجهاز الهضمي .
- حالة السيد زرويه حميد الذي يعاني من مرض عقلي .
- حالة السيد البوحسن المصاب بتقيح في الجيوب الانفية .

5 - احتجاز لمدة متفاوتة لمواطنين من طرف الشرطة دون توجيه تهمة محددة ومنهم :

- السيد احمد بنجلون
- الأنسة لبنى شيشاوي

- الأنسة الخلفي فاطمة
- السيد البرنوصي
- بعض مسؤولي الاتحاد الوطني لطلبة المغرب
- السيد محمد البازغي مدير جريدة المحرر
- السيد مصطفى القرشاني المحرر بها

6 - مواطنون لا يزال مصيرهم مجهولا ومنهم :

- السيد بركات البيزيد
- السيد منير عمر
- السيد فكري الهاشمي
- الأنسة تفتاوت مينة

7 - معاكمة مجموعات من الطلبة بمقتضى ظهير 1935 (والتي وضعتها الإدارة الاستعمارية لمحاربة مسعود الحركة الوطنية) وظهير 1958 وذلك لمشاركتهم في يوم 24 يناير 1980 الذي جعل منه الاتحاد الوطني لطلبة المغرب يوما للدفاع عن الحريات العامة .

ولقد قدم للمحكمة الابتدائية بالرباط ببطاسة 1080/2/ 5 عشرة طلبة صدر ضدهم الحكم يوم 23 / 2 / 1980 حيث قضى بـ :

- 1 - مولايد محمد (المدرسة للمهندسين) : 6 اشهر حبسا نافذا و 300 درهم غرامة نافذة .
- 2 - محمومي حسن (المدرسة للمحاسبة) : 6 اشهر حبسا نافذا و 300 درهم غ .
- 3 - مورو محمد (كلية الحقوق) : 4 اشهر حبسا نافذا و 200 درهم غرامة نافذة .
- 4 - ثلاثة اشهر حبسا نافذا وغرامة 150 درهم نافذة في حق كل من :

- موعابد زين العابدين
- بنحضره عبد اللطيف
- الهشمي عبد الرزاق
- الشرقاوي عبد الغني
- القداني عبد اللطيف
- متكيار محمد
- اسمهره علي

وقد قدم الى المحكمة الابتدائية بفاس :

- الأنسة نجية المختاري (كلية الآداب السنة الثالثة)
- السيد متوكل عبد الله (كلية الآداب)
- السيد الوهابي الفشير

وقد اصدرت ضدهم حكما بستة اشهر حبسا نافذا وذلك بتاريخ 18/2/1980 . كما قدم الى المحكمة الابتدائية بالبيضاء من كلية الطب والحقوق وهم :

- السيد السويبي عبد الرحيم
- السيد الشيباني مصطفى
- السيد جمال حسن
- السيد اللويبي عبد الرحيم
- السيد جباري صلاح الدين
- السيد بوعشرين

ولم تصدر المحكمة قرارها بعد في الملف .

وإدراك الحق الجمعية المغربية لحقوق الإنسان نفسها عدة حقوق :

فقد تعرض رئيسها لعجز لا قانوني من طرف الشرطة يومي 1 و 2 يبريل 1980 (وقد نشرت الجمعية بياناً في الموضوع)

ومن جهة أخرى فقد رفض السيد باشا مخينة التقييد الترخيص باستعمال قاعة البلدية لمقد ندوة حول حقوق الإنسان من طرف فرع الجمعية التي وضع تصريحاً قانونياً بذلك .

8 - تدهور الحقوق الاقتصادية للمواطنين نتيجة الزيادة في أسعار المواد المعيشية الأساسية ، وتدهور القدرة الشرائية لهم ، وأنعدام أية زيادة في الأجور التي قررتها الحكومة نفسها ، والزيادة الأخيرة في تكلفة ركوب الحافلات .

إن هذا الاستعراض الخير الأولي بالخرق الواقعة ، تتجاوز حتى للقوانين الجاري بها العمل سواء المنطقة بالحريات العامة المشمولة والمنظمة بمقتضيات ظهير 1968 ، أو التي تتعلق بالخرق ضد الحريات الشخصية التي تحكمها محنة المظرة الجنائية ، وكذا الإجراءات المبروعة ضد الضمانات الواردة في دستور 1972 سواء المنطقة بالخرق التقييدية أو السياسية أو الاجتماعية .

إن السلطة العمومية هي التي عليها تبتل غيرها أن تحمي هذه القوانين وكل خرق لها فهو تهديد للأمن العام واستقرار المواطنين .

إن عرقلة أو منع النشاط السياسي أو النقابي الذي تضمنه القوانين واحتجاز المواطنين دون تهمة وحبسهم في معتقلات غير قانونية ، وإخضاعهم للتعذيب الجسدي والمعنوي والتي يعد خرقاً للقانون الجنائي والمظرة الجنائية ، ولقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر بتاريخ 1975/12/9 ومحاكمتهم محاكمة صورية ، إنما هو تهديد لأمن المواطنين وإعداد لكرامتهم وإلغاء لحقوقهم في المواطنة ، وإبقتهم مشلولين بالرعب والتخلف .

إن الجمعية المغربية لحقوق الإنسان ، وهي تتخذ بكل هذه الممارسات الإلزامية تعطل تضامنها مع كل المواطنين والمنظمات والهيئات التي تعرضت لمختلف الخروقات التي استهدفت حقوقهم وحرياتهم الأساسية .

اللجنة الإدارية

الرباط في 16/2/1980

نداء من أجل حرية صفاء الحافظ وصباح درة

يزداد قلق جميع المثقفين العرب ، إمام واقع متساوي تعيشه الحرية والديمقراطية . فالكلمة العربية صارت اليوم مطاردة في جسد كتابها . والكتاب العربي أصبح اليوم عرضة للأذى والاعتقال والتشريد والقتل . ويأتي اعتقال الكاتبين العراقيين د. صفاء الحافظ وصباح الدرة (الأول للمرة الثانية والثاني للمرة الثالثة) حيث يتعرضان لآثار التعذيب ليؤكد لجميع الكتاب العرب ، ضرورة النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الكاتب في التعبير وحقوق المواطن في الوطن ، فالدكتور صفاء الحافظ ، رئيس تحرير مجلة « الثقافة الجديدة » وعضو مجلس السلم العالمي ، والدكتور صباح الدرة ، كاتب اقتصادي واستاذ في

جامعة بغداد، حين تم اعتقالهما من قبل السلطة دون تهمة محددة ودون احالتهما
المحاكمة ، فإن هذا يشكل اعتداء على كل قيم الحرية والثقافة والديمقراطية .
اننا نوجه نداء الى جميع الكتاب والمثقفين العرب ، للعمل من أجل الدفاع
عن حق الثقافة في الوجود ، من أجل الدفاع عن الشعب ضد خطر الفاشية ، وندعو
الى رفع الصوت عاليا ، من أجل اطلاق سراح صفاء الحافظ وصباح الدرة .

التواقيع

ادونيس ، سعدي يوسف ، الياس خوري ، سعد الله ونوس ، يحيى
يخلف ، حيدر حيدر ، صادق الصائغ ، فيصل دراج ، ماجد ابو شرار ، جوزيف
سماعة ، جميل حلال ، معين بسيسو ، عبد الله خالد ، ليانة بدر ، عبد القادر
ياسين ، قيس الزبيدي ، ميشال النمري ، عدنان مدانات ، جان شمعون ، منى
السعودي ، علي حسين خلف ، محسن الخياط ، محمد كشلي ، عدلي فخري ،
حسن داوود ، حازم صاغية ، وليد نويهض ، جورج ناصيف .

● كتب / اللغة والادب البربريان : خمس وعشرون سنة من البحث

صدر ضمن منشورات المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا كتاب ليونيل كالان تحت
عنوان « اللغة والادب البربريان ، خمس وعشرون سنة من البحث » في جزء واحد يضم احدى
عشرة مجموعة مرجعية سبق لها ان نشرت في حوليات افريقيا الشمالية .
ويرجع تاريخ المجموعة الاولى الى سنة 1965 (الجزء الرابع) ، وتلتقي المجموعة الاخيرة
المرقمة من 6 - 8 مع الجزء السادس عشر من الحوليات ، الصادر سنة 1977 .

تقدم كل مجموعة معلومات حول التعليم والدراسات البربرية ، وقائمة معززة بتطبيق على
كل المؤلفات التي تتناول اللغة والادب البربريين ، كما تنص على جميع الاعمال التي من شأنها
ان تنمي او تنير البحث في هذا الميدان ، بمختلف وحداته اللغوية وادابه المختلفة .
ومن هنا كان الكتاب موجها أساسا الى اللغويين والباحثين في الآداب البربرية ، كما يهم
المؤرخين وعلماء الاجتماع والانتوغرافيين ، وجميع من له صلة بهذا المجال .

وتكمن أهمية عمل مثل هذا في جمعه لكل المراجع البربرية ، ابتداء من 1954 ، والتي
اطلع عليها الكاتب بشكل مباشر او غير مباشر ، وبتنقيته لربع قرن من بحث ما زال يتطور
بصفة هامة غالبا في بعض الجامعات ومراكز البحث بأوروبا والولايات المتحدة الاميريكية
وانجلترا واليابان ، وقد استطاع منذ سنوات قليلة ان يجلب اليه عددا متزايدا من الباحثين
الجامعيين المحليين .

ياتي الكتاب ليتابع ويصل بينه وبين أول وآخر عمل ببلغيوغرافي وضع في ميدان اللغويات
البربرية سنة 1952 (انظر اندريه باصي : اللغة البربرية ، 1952 ، ص 72/57) ، فالمجموعة
المرجعية الاولى (1965) من هذا الكتاب تحصى الاعمال انطالاتا من سنة 1945 التي اجتمع
فيها المؤتمر العالمي للمستشرقين بكمبريدج ما بين 28/21 غشت ، وقدم خلاله اندريه باصي
خلاصته للابحاث اللغوية البربرية .

انه كتاب هام ، وعلى الباحثين المحليين تقع مسؤولية متابعة العمل للبلغيوغرافي في هذا
الميدان الشاسع الخصب .

محمد اكواو .

نداء إلى الجمعيات الثقافية والفنية حول تشكيل مهرجان وطني للأغنية الشعبية

لقد دأبت جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور منذ نشأتها على تشجيع المواهب الفنية بالمنطقة التي ظهرت فيها ، وعلى صقلها وتهذيبها وتوفير كامل الفرص لها من أجل الإبداع والتطور . وقد حققت مكسبا عظيما في هذا الاتجاه توج بظهور أغنية شعبية جديدة بالريف تختلف شكلا ومضمونا عن التيارات الفنية الفجارية المبتذلة ، ونحاول أن نستفيد من العطاء المقدم والاصيل لثراث شعبنا الهائل ، في اتجاه خلق فن جديد متطور ومرتبك أساسا بالتغيرات الاجتماعية التي يشهدها الشعب المغربي .

غير أن هذه التجربة - وهذا ينطبق على أية تجربة مماثلة في مناطق أخرى من المغرب - بالرغم من النجاح الذي حققته ، لن تكون ذات فعاليات كبيرة إذا ما ظلت معزولة عن الأقطار العام الذي تتحرك فيه الأغنية الشعبية على الصعيد الوطني . وفي هذا الاطار نوجه باسم جمعيتنا وباسم الفرق الموسيقية العاملة فيها (ين ومازيغ ، بزيمان ، يريزام) نداء حارا إلى مختلف الجمعيات الثقافية والفنية الوطنية وإلى مختلف الفرق الموسيقية الشعبية من أجل المساهمة في بلورة ومناقشة فكرة تشكيل مهرجان وطني للأغنية الشعبية ، على غرار مهرجان مسرح الهواة ، تساهم فيه مختلف الفرق والمغنيين الشعبيين الذين تتوفر فيهم الشروط الفنية والذاتية لانجاح هذا المهرجان . ونكتطفة البداية نطرح هذه الآراء للمناقشة ونعميق الحوار : أولا - المهرجان ينبغي أن يكون بمثابة فرصة يلتقي فيها مختلف الفرق والفنانين بمستوى تطور الأغنية الشعبية بالمغرب ، هذا التطور الذي يجب أن يعكس الجانب الفني الرائع للأغنية الشعبية وتوجهها نحو المستقبل .

ثانيا - المهرجان ينبغي أن يكون بمثابة فرصة يلتقي فيها مختلف الفرق والفنانين المغاربة من أجل التعارف وتبادل التجارب وتعميق الحوار حول امكانيات تطوير الأغنية الشعبية باستمرار .

ثالثا - المهرجان ينبغي أن يكون بمثابة فرصة تتاح فيه للفرق المشاركة امكانيات المساهمة في بلورة أغنية جديدة ذات أبعاد وطنية وإنسانية تستمد جذتها من الرواد المختلفة للتراث الوطني في أشكاله الأمازيغية والعربية .

رابعا - يمكن أن تعمل الجمعيات ، ابتداء من الآن ، على الاستعداد لتشكيل جامعة وطنية للأغنية الشعبية تعمل تحت رعاية وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية وذات اتصال وثيق مع مختلف المعاهد الموسيقية والمثقفين المهتمين بالحركة الفنية والثقافية بالمغرب . هذه بعض الاقتراحات التي نأمل أن تلقى من الجمعيات والفرق والمسؤولين الاهتمام الذي تستحقه ، وتبقى جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور مستعدة لمناقشة هذه الفكرة مع جميع من يرغب في ذلك .

عنواننا : 9 ، شارع عبد الكريم الخطابي
الناظور

- مجلات - الزمان المغربي -

صدر العدد الثاني من مجلة « الزمان المغربي » ، التي يديرها كل من سعيد علوش وبنسالم حميش ، وهي تلمح لتأخذ شكل « فائز ثقافية » . لم تسمح لنا موانع تقنية بالحيث عن ظهور هذه المجلة ، وما نحن اليوم نلتقي بها . نعلم أن كل مبادرة ثقافية في المغرب تحتاج إلى الخروج على العادة ، التسليم في بعض المكاسب المادية ، إقتران العمل المضلي بالعمل الفكري ، مواجهة تقاليد الصوت الواحد ، لذا علينا أن نأخذ هذه المبادرة باهتمام ، ونقدر مجهود المسؤولين عليها . يضم العدد الثاني افتتاحية ، عن اشكالية المجهي ، إلى الاشتراكية ، لبنسالم حميش ، حول التربية والطبقيّة ، أمينة البلفيحي ، اللغة الإنجليزية كمحرك للإمبريالية الثقافية ، برناد كاسين ، العرب والرسوم الساخرة بجريدة لوموند ، سعيد علوش ، أدب الاطفال عند العرب ، يوسف تهاوي ، سوسيولوجية القراءة الأدبية ، عبد السلام ينجد العالي ، بوحسن أحمد ، زعيم السعيدية ، العياني أحمد ، الروائي والرواية المغربية ، الحمداني حميد ، ما تبيل الرواية ، اللوكيلي محمد ، سعيدة والحجرة المغربية ، علال الحجام ، المجاهد الطبطي على الطريقة الطاوية ، عبد الكبير الخطيبي ، ثم وثائق الزمان .